FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMAE AQUINATIS DOCT. ANG.

Tomus Sextus.

FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI,

QUA OMNIA ARGUMENTA, ET RATIONES, QUÆ IN SINGULIS ARTICULIS TRACTANTUR, NON MODICA CLARITATE FORMANTUR, ET EXPLICANTUR, ARGUMENTORUMQUE RESPONSIONES EXPLICATÆ AD IPSORUM PARTES APTE ACCOMMODANTUR.

ACCEDUNT ELUCIDATIONES, SEU APPENDICES P. SERAPHINI CAPPONI Á PORRECTA ORDINIS PRÆDICATORUM.

AUCTORE

Fr. Hieronimo de Médicis à Camerino,

SAC. THEOLOG. MAG. ORD. PRAED.

ET MANTUÆ CONTRA HÆRETICAM PRAVITATEM GENERAL. INQ.

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

TOMUS SEXTUS

Continens secundae secundae partis primum volumen.

VICI:

APUD SOLER FRATRES, TYPOG. EDIT.

1860.

26416

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.

Proverb. VIII. 7.

PRAEFATIO

AD LECTOREM.

Munus prætiosum, magnum, et inestimabile donum, Deus immensa sua largitate contulit in fine sæculorum Ecclesiæ suæ, studiose lector, quando ipsam Sancti Thomæ Aquinatis doctrina ornavit, firmavit, et munivit. Per hanc enim mirabilem doctrinam Ecclesia fidem nutrit, roborat, ac defendit. Per ipsam fideles in fide instruuntur, in spe confirmantur, in charitate inflammantur, virtutibus imbuuntur, divino timore replentur, á terrenis evelluntur, et ad cælestia diriguntur. Singulare hujus doctrinæ beneficium, non solum nobis, in quos fines sæculorum devenerunt conferre voluit; sed insuper in ipsius mundi primordiis dignatus est in figuris præmonstrare. Fluvius enim ille, de quo sacra narrat hystoria, quod egrediebatur de loco voluptatis, ad irrigandum paradisum, qui inde in quatuor dividebatur capita, secundum allegoriam, mirabiliter Sancti Thomæ doctrinam, tamquam vivum exemplar, præfigurasse videtur. Voluptatis enim locus Sancti Thomæ mentem designat. Vere enim hujus Sanctiss. Doctoris mens voluptatis locus, et delitiarum paradisus fuit, in ea enim jugis Dei, divinorumque meditatio vigebat. In ea Deus, quasi in altero delitiarum paradiso omnium virtutum arboribus ornato, suaviter, et delitiose deambulabat, non quidem ad reprehendendum, et ad puniendum, ut in priori paradiso fecit, sed ad sui ipsius cognitionem communicandam. Erat fluvius egrediens de loco voluptatis ad irrigandum paradisum: et ex mente Sancti Thomæ egrediebatur magnus sapientiæ fluvius, qui irrigabat universum paradisum, totam scilicet ejus animam, et universas animæ suæ potentias, quæ omnes sapientia gubernabantur, regebantur, et irrigabantur, ad producendos suavissimos bonorum operum fructus. Hujus fluminis originem, et fructus Sapiens divino afflatus Spiritu manifestissime prænuntiavit, dum Eccles. 51. quasi ex persona nostri Sanctiss. Doctoris loquens, ait: Cum adhuc junior essem, priusquam oberrarem, quæsivi sapientiam palam in oratione mea, ante tempus postulabam pro illa, et usque in novissimis inquiram eam. Lætatum est cor meum in ea, et ambulavit cor meum iter rectum, á juventute mea investigabam eam, inclinavi modice aurem meam, et excepi illam. Multam inveni in me ipso sapientiam, et multum profeci in ea, consiliatus sum enim, ut facerem illam, colluctata est anima mea in illa, et in faciendo eam confirmatus sum: manus meas extendi in altum, et in sapientia ejus luxit anima mea, et ignorantias meas illuminavit. Animam meam direxi ad illam, et in agnitione inveni eam. Possedi cum ipsa cor ab initio, propter hoc non derelinquar. Venter meus conturbatus est, quærendo illam, propterea bonam possidebo possessionem. Quibus verbis mirabiliter hujus fluminis initium, et fructus describuntur. Inde autem egrediebatur fluvius, et dividebatur in quatuor capita. Egressa est sapientia Sancti Thomæ de paradiso, quando eam verbo, et scripto fidelibus communicavit. Sed quid per quatuor capita, nisi quatuor suæ Summæ Theologiæ partes signantur? Nam, et ipsa fluviorum nomina hoc aptissime monstrant. Nomen enim uni Phison. Phison autem oris mutatio interpretatur. Os, per quod anima cibum scientiæ suscipit, est humana ratio. Dum autem divinorum notitiam quærimus, os mutare oportet: humana enim ratio ad divinorum cognitionem naturali lumine pervenire non potest. Ad lumen igitur supernaturale fidei necessarium est confugere. Et quamvis hæc oris mutatio, in toto Theologico negotio necessaria sit, præcipue tamen Trinitatis mysterium id exposcit: non enim humana ratione divinæ personæ, et ea, quæ ad earum unitatem, et distinctionem pertinent, capi possunt, de quibus in priori Summæ parte tractatur. Phison igitur primus paradisi fluvius, priorem Summæ partem significat. Circuivit fluvius iste omnem terram Hevilath. Hevilath parturiens interprætatur. Et in hac parte

tractatur de utroque Dei partu. De partu ad intra, per quem personæ divinæ procedunt. Et de partu ad extra, per quem creaturæ de non esse ad esse educuntur. Ibi nascitur aurum, et aurum terræ illius est optimum. Et in priori hac parte tractatur de Dei divinitate, quæ est aurum optimum. Invenitur in terra illa lapis Onychinus, et Bdellium. Et in hac parte agitur de natura angelica, quæ per lapidem, et de humana, quæ per arborem designatur. Nomen secundi fluvii Gehon. Gehon pectus, sive terræ hiatus interprætatur. Et in Prima Secundæ de humanis habitibus, et actibus, qui sunt quasi humani pectoris hiatus, fit sermo. Circuivit hic fluvius omnem terram Æthiopiæ. Æthiopia tenebra, vel caligo interprætatur, quia in hac parte de natura omnium vitiorum in communi tractatur, simulque duo luminaria, quibus tenebras has vitemus, proponuntur, quæ sunt Lex, et Gratia. Tertius fluvius, Secundam Secundæ, quam præ manibus habemus, designat. Nomen enim hujus fluminis Tygris. Quæ vox interprætata, velocitatem significat. Et in hac parte sternitur via universis virtutibus, quasi quadris lapidibus strata, per quám ad Deum veloci pergimus cursu. Sunt enim virtutes, quasi pennæ, quibus ad Deum volamus. Assument pennas, ut aquilæ volabunt; et non deficient. Et de hac via dicitur. Ibunt de virtute in virtutem. Et per alium prophetam dicitur. Ducam te per semitas æquitatis, quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum. Offendicula enim hujus cursus vitia sunt, sed hæc offendicula removentur, dum de singulorum vitiorum naturis disseritur, quatenus cognita caveantur. Vadit Tygris contra Assirios, qui diligentes interprætantur. Vel quia contra diligentes terrena, doctrina hæc dirigitur, ut ad cœlestium amorem ducantur. Vel quia Deum diligentibus obviam pergit, ut ad ipsum sua velocitate citius perducat. Quartus tandem fluvius ipse est Euphrates. Interprætatur Euphrates frugifer, in quo tertia Summæ pars mirabiliter signatur. Agitur enim in ea de Christo frugifero, qui cadens in terram per passionem, et mortem, multum fructum attulit. Ab eo enim processerunt fructus sacramentorum, per quorum usum fideles ad cœlestem patriam perducuntur. Unde in hac parte de Christo agitur, de ejus sacramentis, et de immortali vita, ad quam per Christum, tamquam per principale agens, et per sacramenta tamquam per divina instrumenta deducimur. Non dicitur contra quos vadat Euphrates, quia fructus passionis Christi non ad aliquam partem, vel gentem destinatur, sed ad universum humanum genus. Et fortasse etiam ideo siletur ejus terminus, quia Sanctissimus Doctor partem hanc, morte præventus, imperfectam reliquit. Igitur Paradisi fluvius doctrinæ Sancti Thomæ typum gerit, quatuor vero capita, quatuor Summæ partes designant. Hæc omnia divino afflatus Spiritu Sapiens prænunciavit Eccl. 24. dicens. Posuit (Deus), David puero suo excitare Regem ex ipso fortissimum, et in throno honoris sedentem in sempiternum. David qui fortis manu interprætatur Sanctissimum Patrem Dominicum designat, ipse enim manum misit ad fortia, nudus occurrens hostibus, pugnavit verbo, miraculis contra perfidos Ecclesiæ inimicos. Huic Sanctissimo Patri posuit Deus dare Regem ex ipso fortissimum, Sanctissimum videlicet Thomam, qui velut alter Salomon, pugnaret non corporalibus, sed spiritualibus armis suæ doctrinæ. Et hoc est, quod subdit sapiens, manifestans quæ sit ejus maxima fortitudo. Qui implet quasi (inquit) Phison sapientiam, et sicut Tygris in diebus novorum, qui implet quasi Euphrates sensum, qui multiplicat quasi Jordanis in tempore mesis, qui mittit disciplinam sicut lucem, et assistens quasi Gehon in die vindemiæ. Et. A mari abundavit cogitatio ejus, et consilium illius in abysso magna. A Domino facta sunt hæc. Ab ipso repleta est abysus magna, scilicet intellectus Sancti Thomæ, qui abyssus interprætatur. Unde subditur. Ego sapientia effudi flumina; ego quasi trames aquæ immensæ de fluvio; ego quasi fluvius Doryx. Et sicut aquæductus exivi de paradiso; dixi: Rigabo hortum meum plantationum, et inebriabo prati mei fructum. Et ecce factus est mihi trames abundans, et fluvius meus appropinquavit ad mare, quoniam doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus, et enarrabo illam usque ad longinquum. Et. Adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam,

et relinquam illam, quærentibus sapientiam, et non desinam in progenies illorum usque in ævum sanctum. Quæ omnia, quam bene in Sancto Thoma, ejusque doctrina impleta fuerint, luce clarius apparet. Unde verba, quæ sequuntur, quasi ex ejus ore prolata, hoc manifestant. Videte, inquit, quoniam non soli mihi laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem. Audiamus igitur ipsum clamantem, et dicentem verba Sapientis Eccl. 51. Appropinquate ad me indocti, et congregate vos in domum disciplinæ, quid adhuc retardatis? Et quid dicitis in his? animæ vestræ sitiunt vehementer. Aperui os meum, et locutus sum: Comparate vobis sine argento, et collum vestrum subjicite jugo, et suscipiat anima vestra disciplinam, in proximo est enim invenire eam. Videte oculis vestris, quia modicum laboravi, et inveni mihi multam requiem. Assumite disciplinam in multo numero argenti, et copiosum aurum possidete in ea. Fluunt hæc flumina per Ecclesiæ campum, et quasi mare adimpleta sunt, supra modum plena, inquam sunt, articulis, argumentis, rationibus, ac responsionibus, ita ut mare quoddam magnum appareant. Quorum aspectu perterrefacti nonnulli, et præcipue, qui studio hujus doctrinæ vacare incipiunt, desperant se posse ad litus alterum pervenire, quo fit, ut unius, vel alterius horum fluminum paululum aquæ degustantes, dulcedine aquarum aliorum fluminum priventur. Quare ego, inter amatores Thomisticæ, sive potius divinæ hujus doctrinæ, minimus, magno desiderio flagrans ejus dilatationis, hanc aquarum immensitatem inter aggeres syllogisticæ formæ conatus sum restringere, et quodammodo coarctare, quatenus existenti in priori litore, alterum uno intuitu apparere possit, et ad ipsum expeditior sit transitus. Elapsis annis duo priora flumina aggerata prodierunt in lucem. Prima inquam pars, et Prima Secundæ. Nunc tertium, quod Secundam Secundæ appellant, eodem modo accomodatum prodit. Ego enim divino fretus auxilio, á quo omne bonum est, et qui omnibus postulantibus sapientiam, affluenter dat, et non improperat, onus hoc magnum assumpsi, et multis superatis laboribus, quod decreveram, tandem perfeci. Sed si quis etiam diligenter res, de quibus in hac parte agitur, attendat, magni esse momenti censebit. Agitur enim in hac parte de virtutibus theologicis, cardinalibus, et de cæteris his annexis. Nec opus hoc minus gratum esse debet theologiæ operam danti, cum viderit inter tot, tantasque virtutum saluberrimas arbores, venenosa, et teterrima vitiorum arbusta. Nam ex industria id factum esse advertet. Quomodo enim melius virtutis pulchritudo, quam ex vitiorum turpitudine apparere poterit? Nec virtus Theriacæ melius, quam positæ juxta venenum manifestatur. Porro plantæ, scilicet vitiorum, eradicatæ in hoc quasi viridario jacent, et ex his quasi sepes fabricantur, ad prohibendos malorum incursus. Serena igitur fronte digneris, benevole lector, opus hoc, quod de Thesauro cordis mei protuli, benigne accipere. Vale.

THOMISTICAE DOCTRINAE CULTORIBUS.

Magna hæc Summæ Sacræ Theologiæ Sancti Thomæ Aquinatis Pars, quam SECUNDAM SECUNDÆ vocant, mihi omnium virtutum ærarium, et contra omnia vitia validissimum propugnaculum esse videtur. In eo enim universarum virtutum notitia traditur, et universa vitia, dum eorum aperitur natura, destruuntur. Sunt enim virtutes in universum theologicæ, intellectuales, et morales. Theologicæ sunt fides, spes, et charitas. Intellectuales vero sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars. Morales vero quamplurimæ sunt, quæ enumerantur 1. 2. quæstione 60. art. 5. omnes tamen ad unam quatuor cardinalium pertinent. Virtutum autem intellectualium, prudentia numeratur inter cardinales, ars non pertinet ad aliquam scientiam, eo quod sit de factibilibus. Sapientia vero, intellectus, et scientia, communicant in nomine cum donis Spiritus Sancti, et ideo dum de virtutibus theologicis, et cardinalibus, ac de donis correspondentibus, et vitiis oppositis tractatur, nihil ad moralem materiam pertinens omittitur. Agitur insuper in hac parte de gratiis gratis datis, atque de diversis statibus hominum; quorum omnium notitia christianæ vitæ summopere necessaria est. Nam his ignoratis, nequaquam ad ultimum finem, ad quem ordinamur, tendere valemus. Unde ea diligentia horum cognitionem inquirere debemus, qua nostram, aliorumque salutem procurare tenemur: sine fide enim, spe, et charitate, et reliquis virtutibus salutem consequitur nemo. Quam necessitatatem ego animadvertens, simulque quam longa sit ars, quamque brevis vita, magnis superatis laboribus, non modicisque vigiliis, Sacræ Theologiæ novitiis facilem, ac planam curavi sternere viam, qua minori labore, et difficultate doctrinam hanc citius aurire, et tandem aliis Christi fidelibus communicare possint. Ea enim methodo, qua in prioribus duabus Summæ partibus usus sum, omnia omnium articulorum argumenta, et conclusionum rationes ad formam reduxi, et argumentorum responsiones ad ipsa argumenta accommodavi. Quarum nonnullas ad verbum retuli, ne clarissimis, claritatem addere viderer, seu potius perspicua confunderem, quam declararem. Verbis Sanctissimi Doctoris, quantum licuit, usus sum, ut ex hoc omnes cognoscant, me, non mea, sed quæ sunt S. Thomæ scribere. Nec tamen quisquam hunc meum laborem vanum, et nullius utilitatis existimare debet. Nam, etsi quædam argumenta, et rationes quorumdam articulorum, facile unusquisque forsan ad formam redigere possit, ut plurimum tamen non sine difficultate formantur: quæ, etsi á provectis modico labore superari possit; incipientes tamen, non sine vexatione mentis, ad veritatis notitiam perveniunt. Et dum in uno detinentur, ad ulteriora non procedunt. Insuper, cum responsiones ut plurimum materiam argumenti respiciant, difficiliter etiam á provectis, quid formaliter respondendum sit, penetratur. Labor igitur hic meus, provectis ad minuendum laborem, novitiis vero ad viam veritatis aperiendam, inservire poterit. Quantæ autem utilitatis sit doctrina, quæ in hac parte mirabiliter traditur, nemo scit, nisi qui accipit. Hic enim præponit illam regnis, et sedibus, et divitias nihil esse dicit in comparatione illius, nec comparat illi lapidem prætiosum quoniam omne aurum in comparatione hujus doctrinæ arena est exigua, et tamquam lutum æstimabitur argentum in conspectu illius. Hic super salutem, et speciem diligit illam, et proponit pro luce habere illam, quoniam inextingibile est lumen illius. Huic veniunt omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius. Hic lætatur in omnibus, quoniam antecedit eum ista sapientia. Hic tandem fit particeps amicitiæ Dei. Hæc et nos experimento probabimus, si ad ipsius fores vigilare quotidie voluerimus.

Rogatos autem esse volo omnes, ad quorum manus hæc EORMALIS EXPLICATIO devenire contingerit, quod si in ea aliquid eis occurrerit corrigendum, benigne corrigant, vel mihi, dum supersum, errorem significare dignentur. Non enim arbitror me in tam magna rerum multitudine, et varietate, omnia attigisse, præcipue cum inter varias doctorum opiniones, et sententias, in exponendo Sancti Doctoris literam, incesserim. Porro legentibus FORMALEM hanc EXPLICATIONEM peribunt multæ illarum quæstionum, quibus videbatur textus sermonum Sancti Thomæ adversari veritati. Quandoque tamen ex industria relictus est quæstioni locus, ne extra textum vagare contingeret.

Curavi autem, ut quam emendatum opus in lucem prodiret, quod ut assequerer, usus sum industria N. N. qui singulari benevolentia, et affectu, quo me meaque colit, nulli labori, aut incomodo pepercit, ut purgatum, quo ad fieri posset, opus exiret.

FACULTAS REVERENDISSIMI P. MAGISTRI GENERALIS ORDINIS.

NOS F. SERAPHINUS SICCUS PAPIENSIS, Sacræ Theologiæ Professor, et totius Ordinis Prædicatorum Generalis Magister. Quia non solum nobis nati sumus, ideo præclara, quæ Dei munere eduntur opera, publicæ utilitati sunt communicanda: siquidem, juxta Apostoli sententiam, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Cum autem maxime præfulgeat sacer hic Ordo noster Prædicatorum, qui totus animarum saluti intentus, exemplis, verbis, et scriptis ad Dei gloriam, ad Catholicæ fidei dilatationem, et ad proximorum eruditionem jugiter in Domini vinea laborare dignoscitur: quos Patres, nos, doctrinæ suæ egregia monumenta scriptis mandasse comperimus, eorum et humilitatem erigere, et compellere modestiam, nitimur, ut ea typis expressa in lucem prodeant. Cum itaque acceperimus, te Adm. R. P. F. Hieronimum de Camerino, Provinciæ nostræ Lombardiæ, Sacræ Theologicæ Magistrum, et Mantuæ Inquisitorem, optime de divinis literis benemeritum, post editas elucidationes perutiles in Primam D. Thom. Partem, et Primam Secundæ, quas summopere studiosis gratas extitisse novimus, alias consimiles in Secundam Secundæ summo labore, et industria parasse. Harum serie tibi in virtute Spiritus Sancti et Sanctæ Obedientiæ sub formali præcepto mandamus ut servatis omnibus, et singulis, tam juxta Sacri Concilii Tridentini sanctiones, quam indicis jussu Sanctiss. D. N. Papæ Clem. VIII. editi, regulas; ac denique omnibus aliis juxta nostrarum seriem legum servandis, quamprimum prædicta scripta excudenda ad publicam, ut prædiximus utilitatem, procures. Quibuscumque in contrarium non obstantibus. In quorum fidem his nostro sigillo munitis manum propriam apposuimus.

Dat. Papiæ die 23. mensis Novembris 1615.

F. Serafinus Siccus qui supra.

Registrata fol. 29.

F. Joan. Andreas Zerbus Papiensis Magister, et Socius.

APPROBATIONES.

EGO Fr. Felix Zibramontes de Mantua, Sacræ Theologiæ Lector Ordinis Prædicatorum, Formalem Explicationem editam per Adm. R. P. Magistrum F. Hieronymum Medicem á Camerino Generalem Inquisitorem Mantuæ ejusdem Ordinis super Secundam partem Secundæ partis Summæ Theologiæ D. Thomæ Aquinatis Ordinis nostri, diligenter vidi, á quæstione prima, usque ad centesimam undecimam inclusive ejusdem secundæ partis. Nec aliquid inveni, quod Sanctorum Canonum determinationi, veritati doctrinæ ejusdem Sancti Doctoris adversetur, vel superiorum nostrorum sanctionibus. Laborem utilem verum censeo valde, qui ad literæ intelligentiam Sancti Doctoris ejusdem multum conferat, ac claritatem, dignumque ut imprimatur. In quorum omnium fidem.

Dat. in Conventu Sancti Dominici de Mantua die ultima Januarii anno Domini 1616.

Ita est F. Felix Zibramontes de Mantua qui supra manu propria.

FORMALEM EXPLICATIONEM in Secundam Secundæ Summæ Sacræ Theologiæ Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici, editam ab Adm. R. P. F. Hieronymo de Medicis á Camerino, ejusdem ordinis, Sacræ Theologicæ Magistro, ac in Ducatu Mantuano, Generali Inquisitore, Ego Fr. Hippolytus Franciscus Bonus de Mantua Sacræ Theologicæ Lector, ac Sanctæ inquisitionis Mantuæ Vicarius accurate, quantum licuit, examinavi, et quamvis opus mea non egeat probatione, cum ipsum se satis superque probet, ea tamen ratione testimonium meum apponendum duxi; ut id, quod mihi á superioribus demandatatum est, exequar. Censeo igitur Auctori gratias esse agendas, cujus industria, diligentia, et labore opus tantæ utilitatis in lucem prodit, ex quo suavissimi fructus in Ecclesia Dei jure expectari possunt. Opus autem ipsum, quod totam materiam moralem in speciali complectitur (omnibus Christi fidelibus scitu pernecessariam) nihil Catholicæ fidei, et bonis moribus adversum continere animadverti quapropter ipsum prælo dignissimum judico.

Dat. Venetiis in Conventu Sancti Dominici die ultima Septembris 1616.

Fr. Hippolitus Franciscus Bonus de Mantua qui supra.

OPUS istud, cui titulus, Formalis Explicatio Secundæ Secundæ D. Thom. á M. R. P. Magistro F. Hieronymo Medices á Camerino Ordinis Prædicatorum, et Generali Inquisitore Mantuano diligenter, et summa assiduitate elaboratum, nihil Sacro-sanctæ Fidei Catholicæ contrarium continet. Quare uti omnibus Theologis utilissimum typis posse dari censeo.

Dat. Venet. die 25. Septembris 1616.

Fr. Jacobus Regulus Sacræ Theol. Lector Ordinis Prædicatorum, et Commissarius Generalis Sanctæ Inquisit. Venet.

APPROBATIO DOCTORUM PARISIENSIUM.

Nos infrascripti Doctores Theologi Sacræ Facultatis Parisiensis, fidem facimus nos legisse hoc opus, cui titulus est: *Summæ Theologiæ S. Thomæ Doctoris Angelici Formalis Explicatio, etc. Auctore F. Hieronymo de Medicis á Camerino, Sacræ Theologiæ Magistro, Ordinis Prædicatorum, etc.* Cumque Angelici Doctoris ea sit apud omnes commendatio, nullius ut desideret testimonium, id unum nostri muneris esse duximus, ut publice profiteremur á nobis laudari non mediocriter hujus Auctoris industriam, quod in Sancti Thomæ sententia exprimenda tam accurate versatus sit, ejusque doctrinam ad faciliorem methodum magna legentium utilitate accommodarit. Quamobrem hoc adeo præclarum opus dignum censemus, quod in lucem prodeat. Parisiis VI. Id. Febr. M. DC. LVII.

N. Cornet. Jac. Benignus Bossvet.

Lud. Beauregard.

SECUNDAE SECUNDAE

AUREÆ SUMMÆ SAC. TEOLOGIÆ S. THOMÆ AQUINATIS

DOCT. ANG. ORD. PRÆD.

FORMALIS EXPLICATIO.

PRÓLOGUS.

Post communem considerationem de virtutibus, et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia *dupliciter*. *Uno modo* ex parte materiæ ipsius moralis: puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio. *Alio modo*, quantum ad speciales status hominum: puta cum consideratur de subditis, et prælatis, de activis, et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. *Primo*, ergo considerabimus specialiter de his, quæ pertinent ad omnes hominum status. *Secundo*, vero specialiter de his, quæ pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa *primum*, quod si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis, et præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto, *non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior, et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute, et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra (1. 2. *q*. 18. 72. *et* 73.), quod vitia, et peccata diversificantur specie secundum materiam, vel objectum, non autem se-

cundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis: vel secundum infirmitatem, ignorantiam, et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia, circa quam et virtus recte operatur, et vitia opposita á rectitudine recedunt. Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad *septem*. Quarum *tres* sunt Theologicæ, de quibus *primo* est agendum. Aliæ vero *quatuor* sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur, et numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cum ars sit *recta ratio factibilium*, ut supra dictum est (1. 2. *q.* 57. *a.* 3. *et* 4.) Aliæ vero *tres* intellectuales virtutes, scilicet *sapientia*, *intellectus*, *et scientia*, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet (1. 2. *q.* 61. *a.* 3.) Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

Tractatus

DE VIRTUTIBUS TEOLOGICIS.

QUÆSTIO PRIMA.

DE FIDE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Circa virtutes igitur theologicas *primo* erit considerandum de fide: *secundo* de spe: *tertio* de charitate.

Circa fidem vero *quadruplex* consideratio occurrit. *Prima* quidem de ipsa fide: *Secunda* de donis intellectus, et scientiæ sibi correspondentibus: *Tertia* de vitiis oppositis: *Quarta* de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero *Primo* erit considerandum de ejus objecto: *Secundo* de ejus actu: *Tertio* de ipso habito fidei.

Circa primum quæruntur decem.

Primo, utrum objectum fidei sit veritas prima.

Secundo, utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, id est res, an enuntiabile.

Tertio, utrum fidei possit subesse falsum.

Quarto, utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

Quinto, utrum possit esse aliquid scitum.

Sexto, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

Septimo, utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

Octavo, de numero articulorum.

Nono, de modo tradendi articulos in Symbolo.

Decimo, cujus sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS I.

Utrum objectum fidei sit veritas prima.

Pro negativa.=Videtur quod objectum fidei non sit sola veritas prima.

1. Illud quod nobis proponitur ad credendum, est objectum fidei. Sed non sola veritas prima, sed multa alia proponuntur nobis ad credendum. Ergo non sola veritas prima est objectum fidei.

Minor prob., quia nobis proponuntur credenda, non solum ea quæ pertinent ad divinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, ad Ecclesiæ Sacramenta, et ad creaturarum productionem.

2. Fides est de omnibus quæ continentur in Sacra Scriptura. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

Conseq. prob., quia in Sacra Scriptura traduntur non solum ea quæ spectant ad veritatem primam, sed etiam multa pertinentia ad creaturas.

Antec. prob. Infidelitas potest esse circa omnia quæ in Sacra Scriptura continentur. Ergo et fides est de omnibus in Scriptura contentis.

Antec. prob. Quicquid eorum, quæ in Sacra Scriptura continentur, homo negaverit, infidelis reputatur.

Conseq. vero prob., quia fides et infidelitas, cum sint opposita, sunt circa idem.

3. Charitate non solum diligimus

Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo objectum fidei non solum est prima veritas, sed etiam veritas creata.

Conseq. prob., quia fides condividitur charitati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Fides est circa simplicem et semper existentem veritatem, ut Dionysius dicit cap. 7. de divinis nominibus. Ergo objectum fidei est veritas prima.

Conseq. prob., quia simplex et semper existens veritas est prima veritas.

Determinatio.

Distinctio. Objectum cujuslibet habitus cognoscitivi duo in se habet. Primum est illud quod cognoscitur, et hoc dicitur objectum materiale. Secundum est id per quod cognoscitur, et hoc est formalis ratio objecti, et dicitur objectum formale. Sicut in scientia geometriæ, objectum materiale sunt conclusiones: formalis vero ratio sciendi, sunt media demonstrationis per quæ conclusiones cognoscuntur. Et quia fides est habitus cognoscitivus, ideo ejus objectum habet hæc duo, scilicet materiale et formale: materiale in objecto fidei sunt res quæ creduntur; formale vero est id, per quod rebus creditis assentitur.

1.ª CONCLUSIO. Formale objectum fidei est sola veritas prima.

Prob. Fides de qua loquimur, non assentit alicui, nisi á Deo revelatum sit. Ergo objectum formale fidei est sola veritas prima.

2.ª CONCLUSIO. Materiale objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam sunt multa alia.

Probatur. Fides est non solum de veritate prima, sed etiam de multis aliis quæ in Scriptura traduntur, scilicet de his quæ spectant ad Christi humanitatem, de Sacramentis, et aliis hujusmodi. Ergo objectum materiale fidei non solum est veritas prima, sed multa alia ad ipsam pertinent.

3.ª CONCLUSIO. Objectum fidei, etiam ex parte ejus quod est materiale, est veritas prima.

Probatur, quia ea de quibus est fides, non cadunt sub assensu fidei, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, sicut licet medicina sit circa multa, tamen ejus objectum est sanitas, quia nihil considerat medicina, nisi in ordine ad sanitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod quamvis multa alia á veritate prima nobis credenda proponantur, tamen quia his non assentimus nisi propter veritatem primam, nec cadunt sub fide, nisi in quantum per hæc ordinamur ad Deum, remanet ut sola veritas prima sit objectum, etsi quoad materiale quod est in objecto fidei, non sit sola prima veritas, ut dictum est in corpore.

Ad 2. Eodem modo dicitur, scilicet quod illa quæ traduntur in Sacra Scriptura, non cadunt sub fide, nisi prout ordinant nos in Deum, nec eis assentimus, nisi propter veritatem primam.

Ad 3. Dicitur, quod fides et charitas, quoad hoc pari passu currunt: sicut enim charitatis proprium objectum est Deus, quamvis charitate etiam proximus diligatur, quia charitate diligitur proximus in ordine ad Deum; ita objectum fidei est veritas prima, quia etsi fide multa alia credantur, omnia tamen creduntur in ordine ad Deum. Unde ad formam negatur consequentia: et ad probationem jam dictum est, quod in proposito est eadem utriusque ratio.

ARTICULUS II.

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Pro negativa.=Videtur quod objectum fidei non sit aliquod complexum per modum enuntiabilis.

1. Veritas prima non est quid complexum, sed incomplexum. Sed objectum fidei est veritas prima, ut dictum

est articulo præcedenti. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. In Symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res. Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

Antec. prob., quia non dicitur in Symbolo quod Deus sit omnipotens, quod esset complexum, sed *credo in Deum omnipotentem*.

Conseq. prob., quia expositio fidei in Symbolo continetur.

3. Objectum visionis in patria est incomplexum. Ergo objectum fidei est quoddam incomplexum.

Antecedens prob., quia objectum visionis erit divina essentia.

Conseq. prob., quia fidei succedit visio, ut dicitur 1. ad Corinthios 13.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Scientia et opinio sunt circa enuntiabilia. Ergo et fidei objectum debet esse quoddam enuntiabile.

Conseq. prob., quia cum medium et extrema sint ejusdem generis, et fides sit media inter scientiam et opinionem, sequitur quod fides sit et ipsa circa enuntiabilia.

Determinatio.

Distinctio. Objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte rei creditæ: alio modo, ex parte credentis.

Declaratur. Nam cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis: et quia naturalis modus cognoscendi intellectus nostri est ut omnem veritatem componendo et dividendo cognoscat; hinc est ut etiam quæ sunt simplicia, cognoscat per modum compositorum, sicuti è contra, quia naturalis modus cognoscendi intellectus divini est, ut omnia simplicissime cognoscat; ideo composita cognoscuntur á Deo per modum simplicium. Res igitur quæ creduntur, possunt considerari secundum seipsas, et prout sunt in intellectu credentis.

1.ª Conclusio. Objectum fidei ex parte rei creditæ, est aliquid incomplexum.

Prob. Res ipsa de qua fides habetur, quæ est ipse Deus, est incomplexa. Ergo objectum fidei ex parte rei creditæ, est aliquid incomplexum.

2.ª Conclusio. Objectum fidei ex parte credentis, est aliquod complexum per modum enuntiabilis.

Probatur. Objectum habitus existentis in potentia cognoscitiva, cognoscente omnia per modum compositorum, est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Sed fides est habitus existens in potentia cognoscitiva, cognoscente omnia, etiam simplicia, per modum compositorum, scilicet in intellectu nostro. Ergo objectum fidei ex parte credentis est aliquod complexum per modum enuntiabilis.

Corollarium. Ideo utrumque vere fuit opinatum apud antiquos, scilicet et quod objectum fidei sit aliquid incomplexum, et aliquid complexum.

Utrumque enim verum est secundum aliquid; nam secundum se est aliquid incomplexum; secundum vero quod est in intellectu credentis, est aliquid complexum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ratio illa concludit, objectum fidei secundum se, sive ex parte rei creditæ, esse aliquid incomplexum: et hoc verum est, ut dictum est in prima conclusione quam hoc argumentum probat.

Ad 2. Dicitur, quod ea quæ creduntur, possunt considerari dupliciter. Uno modo, ut sunt principium actus credendi. Alio modo considerantur ut sunt terminus actus credendi. Primo modo considerata sunt complexa: sunt enim propositiones ab intellectu formatæ: secundo vero modo sunt incomplexa, quia sunt ipsæ res quæ creduntur. In Symbolo proponuntur credibilia, non prout sunt principium actus credendi, sed prout ad ea terminatur actus intellectus: et

quia actus intellectus non terminatur ad enuntiabile, sed ad res, cum enuntiabilia formentur solum propter hoc ut de re cognitionem habeamus, ideo credibilia in Symbolo exposita sunt incomplexa. Ad formam igitur argumenti dicitur ipsum optime concludere, quod credibilia secundum quod in Symbolo proponuntur, sint incomplexa: cum quo stat quod eædem res, secundum quod sunt principium actus credendi, sint aliquid complexum, per modum enuntiabilis.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de visione patriæ et de cognitione viæ, nam *in patria videbimus primam veritatem sicut in se est*, ut dicitur 1. Joan. 3. Et quia veritas prima secundum se est quoddam incomplexum, ideo objectum beatificæ visionis erit incomplexum. In via autem non cognoscimus veritatem primam, nisi secundum quod potest apprehendi ab intellectu nostro: et quia naturale est nostro intellectui, ut cognoscat componendo et dividendo, hinc fit ut objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

ARTICULUS III.

Utrum fidei possit subesse falsum.

Pro affirmativa.=Videtur quod fidei possit subesse falsum.

1. Spei et charitati potest subesse falsum. Ergo etiam fidei potest subesse falsum.

Antec. prob., quia multi sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt, et multi diliguntur per charitatem tamquam boni, qui tamen boni non sunt.

Consequentia probatur, quia fides condividitur spei et charitati.

2. Post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari. Ergo fidei Abrahæ poterat subesse falsum.

Antec. probatur, quia Deus incarnatus est non necessitate, sed sua libera voluntate, et sic semper poterat non incarnari.

Conseq. prob., quia Abraham sua fide credidit Christum nasciturum, juxta illud Joan. 8. *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum, vidit et gavisus est.*

3. Fidei antiquorum, Christo jam nato, suberat falsum. Ergo fidei potest subesse falsum.

Antec. prob., quia fides antiquorum fuit, quod Christus esset nasciturus, et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, falsum erat ipsum nasciturum. Ergo Christo jam nato usque ad prædicationem Evangelii, fidei antiquorum suberat falsum.

4. Potest contingere ut in hostia quæ proponitur adoranda, non sit corpus Christi, sed solum panis, scilicet quando non rite consecratur. Ergo fidei potest subesse falsum.

Conseq. prob., quia unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub Sacramento Altaris esse verum Corpus Christi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Virtuti, quæ perficit intellectum, non potest subesse falsum. Sed fides est virtus perfectiva intellectus, ut infra patebit. Ergo fidei non potest subesse falsum.

Maior probatur, quia falsum est malum intellectus, ut dicitur 6. Ethicorum cap. 2.

Determinatio.

Conclusio. Fidei non potest subesse aliquid falsum.

Probatur. Habitui cujus objectum est veritas prima, non potest subesse aliquod falsum. Sed fides est habitus cujus objectum est veritas prima. Ergo fidei non potest subesse falsum.

Maior probatur, quia nihil subest alicui potentiæ vel habitui, vel etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti, sicut color non potest videri nisi per lucem, et conclusio sciri non potest

nisi per medium demonstrationis: unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, quæ est ratio formalis objecti fidei: et quia sub veritate prima nullum falsum stare potest, sicut non ens non potest stare sub ente, nec malum sub bonitate, sequitur quod nec fidei falsum subesse possit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de fide ex una parte, et de spe et charitate ex altera: fides enim est virtus perfectiva intellectus, spes vero et charitas sunt virtutes perficientes appetitum: verum autem est bonum intellectus: unde necesse est ut virtutes intellectus, inter quas est fides, totaliter excludant falsum, alioquin non perficerent intellectum. Et iterum, quia verum non est (ut sic) bonum appetitus, ideo virtutes perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum: potest enim quis secundum justitiam et temperantiam agere, etiamsi habeat aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit.

Dicitur secundo, negando antecedens, scilicet quod spei et charitati possit subesse falsum. Ad probationem dicitur quod qui sperat se habiturum vitam æternam, non sperat se eam habiturum per propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis, et non spei) sed secundum auxilium gratiæ, in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit, unde non refert ad charitatem utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad 2. Dicitur ad anteced. quod divina incarnatio potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum se: alio modo, secundum quod cadit sub divina præscientia et promissione. Primo modo, Deus poterat non incarnari, ratione dicta, quia scilicet incarnatus est libera sua voluntate: secundo vero modo habet quamdam necessitatem infallibilitatis, et hoc modo cadit sub fide. Igitur ad formam argumenti negatur antecedens. Ad probationem dicitur quod quamvis Deus incarnatus sit sua voluntate, tamen prout ejus incarnatio cadit sub ejus præscientia et promissione, necessario (necessitate infallibilitatis) est incarnatus, et sic fidei Abrahæ non poterat subesse falsum.

Ad 3. Negatur antecedens. Ad prop. dicitur, quod fides antiquorum erat credere Christum aliquando fore nasciturum. Determinatio autem temporis ante manifestationem Evangelii non erat ex fide, sed ex humana conjectura. Unde illud falsum, et deceptio eorum qui credebant tempore Christi nati ante publicationem Evangelii Christum non esse natum, non erat ex fide, sed ex falsa humana æstimatione. Quod autem fidelis falsum æstimet, non est impossibile, sed solum impossibile est quod fidelis falsum ex fide æstimet.

Ad 4. negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub specie panis sensibilis, quando recte consecratur. Unde si non recte consecretur, non suberit fidei aliquod falsum.

ARTICULUS IV.

Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

Pro affirmativa. = Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum.

1. Dicitur Joan. 20. *Quia vidisti me Thoma, credidisti.* Ergo de eodem est visio et fides.

2. Apostolus 1. ad Corint. cap. 13. dicit: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*, et loquitur de cognitione fidei. Ergo quod creditur, videtur.

3. Objectum luminis est aliquid visum; sub quolibet enim lumine aliquid videtur. Sed fides est quoddam spirituale lumen. Ergo fides est de rebus visis.

4. Fides est de rebus auditis. Ergo potest dici etiam quod sit de rebus visis.

Antec. prob. Quia dicitur ad Romanos 10. *Fides ex auditu.*

Conseq. prob. Quia quilibet sensus visus nominatur, ut dicit Augustinus in libro de verbis Domini sermone 32. Unde omne quod percipitur quocumque sensu, potest dici visum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Hebr. cap. 11. dicitur quod *fides est argumentum non apparentium.*

Determinatio.

Conclusio. Fides non potest esse de visis.

Probatur. Quod est visum, movet per seipsum vel per aliud cognitum, intellectum, vel sensum. Sed objectum fidei non movet per seipsum, nec per aliud cognitum, intellectum vel sensum. Ergo objectum fidei non est aliquid visum.

Ambæ præmissæ simul declarantur et probantur. Sciendum igitur quod intellectus assentit alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est per seipsum cognitum, ut sunt prima principia: vel ab objecto quod est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus quæ movent intellectum, quatenus sunt scitæ ex principiis. De objecto quod est per seipsum cognitum, idest de principiis, est habitus intellectus: de objecto quod est per aliud cognitum, idest de conclusionibus, est habitus scientiæ.

Alio modo, intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto cui assentit, sed per electionem, et voluntarie declinat in unam partem magis quam in aliam. Quod si intellectus magis declinet in unam partem, cum formidine tamen alterius partis, ejus habitus erit opinio: si vero hæc inclinatio sit absque formidine alterius partis, erit habitus fidei: qui habitus importat assensum voluntarium intellectus ad id quod creditur.

Ex quibus probatur primo maior. Nam impossibile est quod aliquid dicatur visum, sive secundum sensum, sive secundum intellectum, nisi per seipsum vel per aliud moveat intellectum vel sensum.

Minor probatur, ex differentia inter objectum scientiæ et intellectus ex una parte, et objectum fidei ex altera: objectum enim habitus intellectus per seipsum movet intellectivam potentiam: objectum vero scientiæ movet intellectum per aliud cognitum, ut dictum est. Objectum autem fidei nec per se, nec per aliud visum movet intellectum credentis, sed solum ei assentitur per voluntariam electionem.

PRO NEGATIVA.

Ad 1. Negatur consequentia: Thomas enim aliud vidit, et aliud credidit. Vidit hominem, et Deum credidit, quem confessus est, dicens: *Dominus meus et Deus meus.*

Ad 2. Dicitur ad antecedens quod ea quæ subsunt fidei, possunt dupliciter considerari. Uno modo, in speciali: alio modo in generali. In speciali non possunt esse simul visa et credita: in generali vero, et sub communi ratione credibilis, sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, et hoc est propter evidentiam signorum, vel aliquid hujusmodi. Non igitur videt quæ credit, sed videt ea esse credibilia: non enim videt fidelis Trinitatem personarum, sed videt mysterium Trinitatis esse credibile propter signa et Scripturæ testimonia, etc.

Ad 3. Dicitur, quod per lumen fidei aliquid videtur, sicut per quemlibet habitum virtutis homo videt et inclinatur in id quod est conveniens secundum habitum illum. Per habitum igitur fidei videt ea quæ sunt rectæ fidei, esse credibilia, et per ipsum inclinatur ad assentiendum his quæ sunt rectæ fidei, et non

aliis. Ad formam autem argumenti videtur dicendum quod lumen est duplex, scilicet clarum et obumbratum. Per lumen clarum videtur aliquid visibile secundum seipsum: per lumen autem obumbratum non videtur aliquid secundum seipsum, sed quodam imperfecto modo. Sicut si videatur aliquid, puta homo, ad lumen Solis, videtur homo secundum se. Si autem videatur per lumen obumbratum, puta per lumen lunæ, videtur quidem, sed indistincte et imperfecte. Tunc dicitur ad minorem quod fides est quidem quoddam lumen, sed obumbratum lumen: quia est lumen, facit aliquid videre; et quia est lumen obumbratum, non facit evidenter videre; facit enim solum videre quod ea quæ fide proponuntur credenda, sunt credibilia, et inclinat ad eorum credibilitatem, sicut habitus virtutis inclinat in id quod est sibi conveniens. Et breviter dicitur quod per lumen fidei videtur, non quidem objectum fidei, sed quod objectum fidei est credibile.

Ad 4. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur quod auditu non percipimus res quas credimus, sed solum voces significantes res creditas. Unde sicut res creditæ non sunt auditæ, ita non sunt visæ, et sensus sententiæ Apostoli erit, quod fides, idest verba significantia ea quæ sunt fidei, percipiuntur auditu.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ sunt fidei, possint esse scita.

Pro affirmativa. = Videtur quod ea quæ sunt fidei, possint esse scita.

1. Ea quæ non sunt ignorata, sunt scita. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt ignorata á fidelibus. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

Maior prob. Quia ignorantia scientiæ opponitur.

Minor, quia ignorantia eorum, quæ sunt fidei, spectat ad infidelitatem, ut dicitur ad Tim. 1. *Ignorans feci in incredulitate mea.*

2. Ea ad quæ inducuntur rationes, possunt esse scita. Sed ad ea quæ sunt fidei, inducuntur rationes á sacris Doctoribus. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

Maior prob. Quia scientia per rationes acquiritur.

3. Ea quæ demonstrative probantur, sunt scita. Sed quædam quæ in fide continentur, sunt á Philosophis demonstrative probata, ut sunt Deum esse, Deum esse unum, etc. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

Minor probatur, quia demonstratio est syllogismus faciens scire.

4. Opinio, et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur 1. Post. text. ult. Ergo multo magis scientia et fides de eodem esse possunt.

Conseq. prob. Quia opinio plus distat á scientia quam fides, eo quod fides sit media inter scientiam et opinionem. Unde si opinio et scientia sunt de eodem, multo magis videtur quod idem possit esse scitum et creditum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea de quibus est fides, non habent agnitionem. Sed ea quæ sunt scita, habent agnitionem. Ergo de his quæ sunt scita, non potest esse fides.

Minor prob. Quia Gregorius dicit Hom. 16. in Evang. quod *apparentia non habent fidem, sed agnitionem.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Idem non potest esse ab eodem creditum et scitum.

Probatur. Omne scitum est aliquo modo visum. Sed creditum non potest esse visum, ut dictum est articulo præced. Ergo creditum ab uno et eodem non est scitum.

Maior prob., quia omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota: unde omne scitum est visum, et per

consequens est impossibile ut idem ab eodem sit scitum et creditum.

2.ª Conclusio. Idem potest esse creditum ab uno, et scitum ab altero.

Prob., quia quod Angeli beati et alii Sancti vident in patria, nos viatores credimus, ut sunt Trinitas personarum divinarum, et alia hujusmodi.

3.ª Conclusio. Quod est creditum ab uno viatore, potest esse scitum ab altero.

Prob., quia quod unus viator habet per fidem, potest alius habere per demonstrationem, puta hoc quod Deus sit unus, rusticus per fidem accipit, Philosophus vero per demonstrationem cognoscit.

4.ª Conclusio. Ea quæ communiter proponuntur omnibus credenda, ut sunt mysteria Trinitatis, Incarnationis, etc. quæ proprie ad fidem spectant, non sunt scita, sed credita tantum.

Probatur. De his quæ possunt esse scita, potest aliqua demonstratio haberi. Sed de supradictis non potest esse aliqua demonstratio; cognoscuntur enim solum lumine divinæ revelationis. Ergo hæc non sunt scita, sed credita tantum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid esse ignoratum, contingit dupliciter. Uno modo, ita ut nullo modo cognoscatur, nec in eo, qui ignorat, sit aliquod principium sive lumen per quod possit illud cognoscere. Alio modo, ut sit ignoratum quia non cognoscitur demonstrative, nec aliquo lumine claro et evidenti.

Et iterum, aliquid potest dici scitum dupliciter: vel proprie, ut scilicet de eo demonstratio habeatur; vel communiter, ut scilicet de eo habeatur aliqua notitia, quæcumque sit illa.

Dicitur ergo ad minorem, quod ea quæ sunt fidei, sunt ignorata á fidelibus, et non ignorata. Ignorata quidem, quia de ipsis fideles non habent demonstrationem; non ignorata vero, quia per lumen fidei vident, ea esse credenda, ut dictum est. Ab infidelibus autem sunt omnino ignorata, quia non solum de ipsis non habent aliquam veram scientiam, sed nec etiam habent lumen quo possint videre illa esse credibilia. Absolute igitur falsa est maior, quia aliquid potest non esse ignoratum, et tamen non scitum. Et ad ejus probationem dicitur, quod ignorantia opponitur quidem scientiæ, sed non quælibet ignorantia opponitur cuicumque cognitioni: potest enim res ignorari uno modo, et secundum aliquid, et alio modo, et secundum aliquid aliud cognosci.

Ad 2. Dicitur, quod rationes quæ inducuntur ad aliquid, sunt in duplici differentia: quædam sunt demonstrativæ: quædam vero sunt persuasivæ tantum. Ad maiorem dicitur, quod ea ad quæ inducuntur rationes demonstrativæ, posse esse scita, verum est. Sed tunc negatur minor. Ad cujus probationem dicitur, quod rationes quas Sancti Doctores inducunt ad ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed sunt tantum quædam persuasiones manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.

Secundo dicitur ad eamdem minorem, quod rationes illæ procedunt ex principiis fidei, scilicet ex authoritatibus Sacræ Scripturæ, et ex his principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes, ut Dionysius dicit. Et hac ratione theologia est scientia, quia ex principiis creditis procedit ad aliquid ostendendum, ut in prima parte, quæstione 1. dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ea quæ demonstrative probari possunt, quamvis inter credenda numerentur, tamen non spectant simpliciter ad fidem: non enim apud omnes fide tenentur, sed solum ab eis qui demonstrationem ipsorum non habent, sed quia sunt præambula ad ea quæ sunt fidei, ideo inter credibilia numerantur, ut scilicet qui ea demonstrative non cognoscunt, per fidem accipiant.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod eo modo, quo de una et eadem re potest haberi scientia et opinio, potest etiam haberi scientia et fides, sed non eadem ratione; nam de eodem á diversis hominibus potest haberi scientia et opinio, quia quod unus demonstrative scit de aliqua re, alius sciet tantum probabili ratione. Ita etiam unus potest credere, quod alius scit de eadem re. Sed tamen de una et eadem re secundum idem, sicut ab uno et eodem, non potest haberi scientia et opinio; ita non potest haberi scientia et fides; sed ut dictum est, alia et alia ratione: de uno enim et eodem, ab eodem non potest haberi scientia et opinio, quia de ratione ejus, quod scitur, est ut existimetur non posse aliter se habere: de ratione vero opinati est ut existimetur posse aliter se habere. Fides autem et scientia propterea non possunt haberi de eadem re ab eodem, quia de ratione sciti est ut sit visum: de ratione vero crediti est ut sit non visum, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.

Pro negativa.=Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda.

1. Ea quæ in Sacra Scriptura continentur non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter eorum multitudinem. Sed fides est de omnibus quæ continentur in Sacra Scriptura. Ergo ea quæ sunt credenda, non possunt convenienter ad aliquem certum numerum reduci.

2. Ea quorum ratio formalis est una et indivissibilis, non sunt inter se distinguenda. Sed omnium credibilium formalis ratio est una et indivisibilis, scilicet ipsa veritas prima. Ergo credibilia non sunt per certos articulos distinguenda.

Maior prob., quia distinctio materialis est prætermittenda, cum possit fieri in infinitum. Unde quæ non distinguuntur secundum formalem rationem, non sunt secundum materialem distinctionem distinguenda.

3. *Credere est voluntarium*, ut Augustinus dicit super Joannem tract. 26. Ergo credenda non sunt per articulos distinguenda.

Consequentia prob., quia articulus, ut à quibusdam dicitur, est indivisibilis veritas de Deo, arctans non ad credendum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum quamdam distinctionem. Sed *articulus est perceptio divinæ veritatis*, ut Isidorus dicit. Ergo credibilia sunt per articulos distinguenda.

Maior prob., quia quæ in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur.

Determinatio.

Quid sit articulus.

Nomen articuli, quod ex greco derivatum est, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum, et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica dicuntur articuli quædam partes orationis, coaptatæ aliis distinctionibus ad exprimendum eorum genus, numerum vel casum. Et in rethorica articuli dicuntur quædam partium coaptationes: dicit enim Tullius 4. Rethoricorum, quod *articulus dicitur, cum singula verba intervalis distinguuntur, cæsa oratione, hoc modo: acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti.* Igitur christianæ fidei credibilia per certos articulos dicuntur distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem adinvicem.

Conclusio. Credibilia quædam sunt per certos articulos distinguenda.

Probatur. Credibilia quæ habent diversam rationem qua sunt non visa, sunt per certos articulos distinguenda. Sed aliqua sunt credibilia, quæ diversa ratione sunt non visa. Ergo quædam cre-

dibilia sunt per certos articulos distinguenda.

Manifestatur utraque præmissa: nam objectum fidei est non visum, ut dictum est. Unde quæ eadem ratione sunt non visa, non sunt distinguenda per articulos, sed sub uno articulo comprehendi debent: quæ vero diversa ratione sunt non visa, sunt distinguenda. Sicut quod Christus sit passus, mortuus et sepultus, una et eadem ratione sunt non visa: unde sub eodem articulo comprehendi debent: qui enim confitetur quod Christus sit passus, eadem ratione confitebitur, quod sit mortuus et sepultus: quod autem Christus sit mortuus, et resurrexerit, habent speciales difficultates, et ideo dato quod sit mortuus, non eadem ratione sequitur ipsum resurrexisse, sed hoc habet specialem rationem inevidentiæ. Unde hæc ad diversos articulos spectare debent. Ex quibus patet manifeste ratio inducta ad conclusionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod credibilia sunt in duplici differentia. Quædam sunt de quibus est fides per se, et principaliter, et hæc sunt quæ videnda speramus in patria, et directe ordinant nos in Deum: sicut sunt tres personæ Sanctissimæ Trinitatis, mysterium Incarnationis, et his similia. Quædam vero sunt de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia, et hæc sunt quæ non proponuntur in scriptura, quasi principaliter credenda, sed solum ad prædictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuerit duos filios, etc. Credibilia secundum se sunt in aliquo determinato numero, et propterea distinguuntur per certos articulos: credibilia vero secundario non distinguuntur per articulos. Tunc ad formam argumenti dicitur, quod fides est de omnibus quæ continentur in Sacra Scriptura, non per se et principaliter: sed de aliquibus principaliter, et hæc reducuntur ad certum numerum articulorum, et de aliquibus secundario, et ista non distinguuntur per articulos, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte rei creditæ, et sic est una omnium credibilium, quæ est veritas prima, et ex hac parte non distinguuntur articuli. Alio modo potest accipi ratio formalis ex parte nostra, et sic ratio formalis credibilium est esse non visum, quod diversimode in diversis invenitur, ut dictum est, et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo negando consequentiam, et ad probationem dicitur, quod illa diffinitio magis datur de articulo secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationem, prout á græco derivatur. Unde illa diffinitio non est magni ponderis et authoritatis.

Secundo dicitur (admittendo illam diffinitionem) ad antecedens, quod licet credere sit voluntarium, quatenus nullus necessitate coactionis arctatur ad credendum, arctatur tamen fidelis ad credendum necessitate finis: quia accedentem ad Deum oportet credere, et sine fide impossibile est placere Deo.

ARTICULUS VII.

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Pro negativa.=Videtur quod articuli fidei non creverint secundum successionem temporum.

1. Omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

Conseq. prob., quia *fides est substantia rerum sperandarum*, ut dicitur ad Heb. 11.

2. Doctrina quæ ab initio est perfecta, non potest per temporum successionem crescere. Sed doctrina fidei fuit in principio perfecta. Ergo non potuit per temporum successionem crescere.

Maior prob., quia ideo scientiæ humanitus inventæ creverunt, quia in principio non fuerunt perfectæ propter defectum cognitionis in primis inventoribus.

Minor, quia doctrina fidei est Dei donum, in quo nullus potest cadere cognitionis defectus.

3. Illi qui primo fidem tradiderunt, perfectissime eam cognoverunt. Ergo articuli fidei non potuerunt crescere per temporum successionem.

Antecedens probatur. Operatio gratiæ quæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ quæ á perfectis semper initium sumit, ut Boëtius dicit de consolatione libro 3. prosa 10. debet á perfectis principium sumere. Sed fides est operatio gratiæ. Ergo á perfectis initium sumpsit.

4. Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis fidei. Ergo cognitio credibilium non potuit crescere per temporum successionem.

Antecedens probatur, quia Apostoli acceperunt, sicut tempore prius, ita et cæteris abundantius, ut Glossa dicit.

Conseq. probatur, quia sic ad nos per Apostolos fides Christi pervenit, sicut per partes veteris testamenti ad posteriores cognitio fidei pervenit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius dicit Homilia 16. in Ezech. quod *secundum incrementa temporum crevit scientia Sanctorum Patrum: et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto Sacramenta salutis plenius perceperunt.*

Determinatio.

Distinctio. Articuli fidei possunt dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad substantiam ipsorum: alio modo, quantum ad eorumdem explicationem.

Declaratur. Nam articuli fidei se habent ad fidem, sicut se habent principia per se nota ad scientiam habitam per rationem naturalem. Principia autem per se notã in scientiis humanitus inventis, sic ordinantur, ut quædam implicite contineant alia, sicut in hoc primo principio, quod impossibile est idem simul esse, et non esse, continentur virtualiter et implicite omnia alia principia per se nota. Sic etiam quidam articuli fidei continent alios articulos implicite: in his enim duobus articulis, scilicet credere Deum esse, et Deum esse omnium provisorem, de quibus Apostolus loquitur ad Hebræos 11. dicens: *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*, continentur omnia mysteria fidei implicite: in esse enim Dei includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere. In fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter á Deo dispensantur ad hominum salutem. Et idem accidit in subsequentibus articulis, scilicet quod quidam ipsorum continent virtualiter quosdam alios. In fide enim humanæ redemptionis continentur implicite incarnatio Christi, ejus passio, resurrectio, etc. Considerantur igitur articuli quoad eorum substantiam, quando attenditur articulus, et omne quod in eo continetur implicite: quoad explicationem vero, quando ea quæ implicite continentur in uno, explicantur.

1.ª Conclusio. Articuli fidei quantum ad substantiam non creverunt per temporum successionem.

Prob., quia quæcumque posteriores crediderunt, implicite continebantur in fide præcedentium Patrum.

2.ª Conclusio. Articuli fidei, quantum ad explicationem creverunt in numero per temporum successionem.

Prob., quia quædam explicite cognita sunt á posterioribus, quæ á prioribus explicite non cognoscebantur. Unde Dominus Moysi dicit Exod. 6. *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob, et nomen meum Adonai non indicavi eis.* Et Davit dicit Psal. 118. *Super senes intellexi.* Et Apostolus dicit ad

Ephesios 3. *In aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est Sanctis Apostolis ejus, et Prophetis.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens quod secundum substantiam semper fuerunt eadem speranda et credenda, tamen quia quanto Patres antiqui magis fuerunt á Christo remotiores, tanto magis á longe ea quæ consecuturi erant per Christi adventum aspiciebant; ideo minus distincte illa cognoverunt, quam qui fuerunt Christo propinquiores. Ea igitur quæ Patres implicite speraverunt et crediderunt, posteriores explicite speraverunt, et crediderunt.

Ad 2. Dicitur, quod aliquam doctrinam esse perfectam, vel imperfectam; et posse recipere, vel non recipere augmentum, dupliciter potest intelligi: uno modo, ex parte docentis, ut scilicet docens proficiat in cognitione per temporum successionem: alio modo, ex parte addiscentis, ut scilicet addiscens, non simul in principio omnia addiscere possit, sed paulatim proficiat in scientia. Utroque modo scientiæ humanitus inventæ creverunt per temporum successionem, ex parte scilicet docentium, qui non omnia in principio cognoverunt, et ex parte addiscentium qui paulatim scientiam didicerunt. Fides autem non ex parte docentis crevit, scilicet Dei qui omnia perfectissime novit, sed solum ex parte addiscentis. Tunc ad formam argumenti, dicitur ad maiorem, quod si intelligatur de perfectione utroque modo, scilicet quod scientia, quæ in principio est perfecte, tum ex parte addiscentis, tum ex parte scientis, non possit per temporum successionem crescere, vera est; sed negatur minor: fides enim perfecta est ex parte infundentis fidem, et docentis, scilicet Dei, sed non ex parte credentis, qui paulatim á Deo, ut á magistro docente credenda suscepit. Si vero maior intelligatur de perfectione solum ex parte docentis, falsa est, ut patet ex dictis.

Ad 3. Dicitur, quod sicut natura in suis operationibus incipit á perfectis ex parte agentis, quia oportet agens esse in actu, et ab imperfecto ex parte materiæ, quæ est in potentia; ita operatio gratiæ est á perfectissimo agente, scilicet Deo. In manifestatione fidei fuit ab imperfecto inceptum in hominibus, qui sunt tamquam materiales causæ fidei, in quibus scilicet fides recipitur, et ideo in ipsis ab imperfecto ad perfectum fuit necessarium procedere, ita quod priores pauciora, et imperfectiori modo cognoverunt fidei mysteria, quam posteriores. Quidam tamen ex hominibus, scilicet illi primi sanctissimi Patres fuerunt perfecte secundum illorum temporum exigentiam instructi de rebus fidei, vel nude, vel in figura, et ii se habuerunt per modum causæ agentis.

Ad formam argumenti dicitur ad consequen. quod ex hoc, quod quidam ex Patribus perfecte cognoverunt, nihil aliud sequitur, nisi quod fidei operatio ex parte agentis sit á perfecto, scilicet á Deo, et Patribus, qui fidem docuerunt: cum quo stat, ut ex parte causæ materialis ab imperfecto fuerit inceptum, sicut in actione etiam naturæ fit.

Ad 4. Dicitur ad conseq. quod ex hoc quod Apostoli fuerunt perfecte illuminati de fidei mysteriis, utpote Christo propinquissimi, sequitur quod in eis fides non creverit, non autem quod non potuerit crescere in posteris.

ARTICULUS VIII.

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur.

Pro negativa.=Vdetur quod articuli fidei inconvenienter enumerentur.

1. Ea quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, et inconvenienter numerantur inter articulos fidei, ut dictum est art. 5. Sed Deum esse unum, potest demonstrativa ratione sciri, ut Arist. hoc demonstravit 12. Met. text. ultimo. Ergo Deum esse

unum, inconvenienter numeratur inter art. fidei.

2. Sicut de necessitate fidei, est credere Deum esse omnipotentem, ita necessarium est credere Deum esse omnia scientem, et omnibus providentem. Sed inter articulos fidei non fit mentio de his duobus. Ergo articuli fidei non sufficienter enumerantur.

Maior prob., quia eadem videtur ratio de potentia, et scientia, et providentia, et maxime cum circa utrumque fuerint errores.

3. Eadem est notitia Patris et Filii: juxta illud Joan 14. *Qui videt me, videt et Patrem meum.* Ergo unus articulus debet esse de Patre et Filio, et eadem ratione de Spiritu Sancto, et tamen tres articuli enumerantur trium personarum.

4. Plures articuli ponuntur circa personam Filii, et Spiritus Sancti, quam circa personam Patris. Ergo inconvienter enumerantur.

Conseq. prob., quia persona Patris non est minor aliis duabus divinis personis.

5. Inter articulos fidei non fit mentio de aliquo opere appropriato Filio secundum divinitatem, sicut fit mentio de opere appropriato Patri, scilicet de opere creationis, et Spiritui Sancto, scilicet de opere locutionis per prophetas. Ergo insufficienter enumerantur.

Prob. conseq., quia sicut Patri et Spiritui Sancto aliquid appropriatur, ita et Filio.

6. De sacramento Eucharistiæ nulla fit mentio inter articulos fidei. Ergo insufficienter enumerantur.

Prob. conseq., quia Sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est authoritas Ecclesiæ sic enumerantis.

Determinatio.

Conclusio. Articuli fidei sufficienter ab Ecclesia enumerantur.

Prob. Articuli fidei, quos Ecclesia enumerat, continent omnia necessario credenda, et per se ad fidem spectantia. Ergo sufficienter enumerantur.

Conseq. est manifesta

Antecedens manifest. Duo enim sunt genera eorum quæ per se et principaliter spectant ad fidem, et sunt necessario credenda, scilicet ea quorum visione in vita æterna perfruemur, scilicet occultum divinitatis, et ea per quæ ad vitam æternam ducemur, scilicet mysterium incarnationis, sive humanitatis Christi. Et hoc est quod dicitur Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum* (quoad occultum divinitatis) *et quem misisti Jesum Christum* (quoad mysterium humanitatis.) Igtur quædam credibilia spectant ad divinitatem, et quædam ad Christi humanitatem.

Circa majestatem divinitatis, tria principaliter nobis credenda proponuntur.

Primum est unitas divinitatis.

Secundum est Trinitas personarum divinarum,

Tertium sunt opera divinitatis.

Circa primum ponitur unus articulus, scilicet credo in unum Deum.

Circa secundum sunt tres articuli juxta numerum trium personarum.

Primus est: patrem omnipotentem.

Secundus: et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum.

Tertius: et in Spiritum Sanctum.

Opera divinitatis sunt tria, scilicet esse naturæ, esse gratiæ, et esse gloriæ, et circa hæc opera ponuntur tres articuli.

Primus circa esse naturæ: creatorem cœli et terræ.

Secundus circa esse gratiæ: Sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum Communionem, remissionem peccatorum.

Tertius circa esse gloriæ, scilicet: carnis resurrectionem vitam æternam.

Et sic sunt septem articuli spectantes ad divinitatem, scilicet de unitate divinitatis unus.

De Trinitate personarum tres.

Et de operibus divinitati propriis tres.

Circa Christi humanitatem similiter septem alia credenda proponuntur, et circa unumquodque ponitur proprius articulus.

Primum est ejus incarnatio, sive conceptio, et circa hoc ponitur articulus: qui conceptus es de Spiritu Sancto.

Secundum est Christi Nativitas: natus ex Maria Virgine.

Tertium est ejusdem passio: passus sub Pontio Pilato, crucifixus mortuus, et sepultus.

Quartum ejus descensus ad inferos: descendit ad inferos.

Quintum ejus resurrectio: tertia die resurrexit á mortuis.

Sextum ejus ascensio ad cœlum: ascendit ad cœlum, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.

Septimum ejus adventus ad judicium: inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Unde omnes articuli sunt quatuordecim, scilicet septem circa divinitatem, et septem circa Christi humanitatem.

Alii autem aliter articulos enumerant. Reducunt enim ipsos ab duodenarium numerum, sex spectantes ad divinitatem, et sex ad humanitatem Christi, tres enim articuli ad tres personas spectantes, reducunt ad unum, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis dividunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis, et gloriam animæ. Similiter articulos conceptionis, et nativitatis rereducunt ad unum, et secundum eos qui sic enumerant, talis est ordo articulorum fidei.

Articuli pertinentes ad divinitatem.

Primus ad unitatem essentiæ. Credo in unum Deum.

Secundus ad Trinitatem personarum. Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, et in Spiritum Sanctum.

Tertius ad opus creationis. Creatorem cœli et terre.

Quartus ad opus justificationis. Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem remissionem peccatorum.

Quintus ad opus glorificationis corporis. Carnis resurrectionem

Sextus ad opus glorificationis animæ. Vitam æternam.

Articuli pertinentes ad Christi humanitatem.

Primus, ad opus conceptionis, et nativitatis. Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine.

Secundus, ad passionem. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.

Tertius, ad descensum ad inferos. Descendit ad inferos.

Quartus, ad resurrectionem. Tertia die resurrexit á mortuis.

Quintus, ad ascensionem. Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.

Sextus, ad adventum ad judicium. Inde venturus est judicare vivos, et mortuos.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod licet Deum esse unum, possit á philosophis naturali ratione demonstrari, tamen sub articulo unitatis Dei multa alia comprehenduntur, quæ non possunt demonstrari, puta quod sit omnipotens, habeat providentiam de omnibus, et quod ipse solus sit colendus, quæ omnia sub articulo unitatis comprehenduntur. Negatur igitur absolute minor, scilicet quod omnia, quæ spectant ad articulum unitatis divinæ, possint demonstrative probari, et ad probationem dicitur, quod philosophi probaverunt hoc solum, scilicet

Deum esse unum, non tamen alia, etc.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod Deum esse scientem, et omnia providentem, includitur in primo articulo, per hoc quod dicitur omnipotens. Cum enim Deus agat per intellectum, et voluntatem, quia omnia potest, necesse est, ut omnia sciat, et omnibus provideat.

Ad 3. Dicitur, quod divinarum personarum possunt poni tres articuli, et unus. Ad unum articulum quidem reduci possunt, quatenus una est notitia trium personarum. Ad tres vero, quatenus circa quamlibet personam fuernnt quidam errores, ut Arii, et Macedonii, ad quos excludendos, convenienter ponuntur tres articuli circa tres personas.

Similiter etiam nativitas, et conceptio Christi possunt ad unum articulum pertinere, quatenus ad unum ordinantur, sed in quantum habent speciales difficultates, ad diversos articulos pertinere dicuntur. Et idem dicendum est de resurrectione corporis, et glorificatione animæ.

Ad 4. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod habere plures, vel pauciores articulos, non facit, ut persona sit maior, aut minor. Ratio autem quare plures articuli ponuntur de persona Filii, vel Spiritus Sancti est, quia Filius missus est ad redimentum creaturam rationalem, et spiritus sanctus ad eamdem sanctificandum, et ideo plures articuli multiplicantur circa has personas, quam circa personam patris, quæ numquam missa fuit, et ideo plura credenda de ipsis proponuntur.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod inter articulos fit mentio etiam de appropriato Spiritu Sancto, et etiam Filio: nam sanctificatio creaturæ per gratiam, et gloriam fit per charitatem, quæ est appropriata Spiritui Sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio.

Ad 6. Dicendum ad antec. quod Sacramentum Eucharistiæ, in quantum est Sacramentum, continetur sub articulo sanctificationis, sub quo continentur alia sacramenta. In quantum vero in eo est miraculose curpus Christi, continetur sub articulo omnipotentiæ, sub quo, et alia miracula continentur.

ARTICULUS IX.

Utrum articuli fidei convenienter in simbolo ponantur.

Pro negativa.==Videtur quod articuli fidei inconvenienter in symbolo ponantur.

1. *Sacra scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere aliquid licet*, ut Dicitur Deuter. 4. Ergo illicitum fuit aliud symbolum constituere, ut sit regula fidei, post editam sacram scripturam.

2. Fides est una. Ergo unum debet esse symbolum. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

Prima conseq. prob., quia symbolum est professio fidei.

3. Credere in unum Deum, non convenit omnibus fidelibus, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, *Credo in unum Deum*.

Conseq. prob., quia confessio fidei, quæ in symbolo traditur, debet pertinere ad omnes fideles.

4. In symbolo Patrum non fit mentio de descensu Christi ad inferos, qui est unus articulus fidei, ut dictum est. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. In Deum tantum credere dicimur Ergo inconvenienter dicitur: credo in unam sanctam Ecclesiam catholicam.

Antecedens prob. quia Aug. exponens illud Joan. 14. *Creditis in Deum, et in me credite*, dicit: Petro, aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum.

Conseq. probatur, quia Ecclesia non est Deus, sed quid creatum.

6. Solum symbolum Patrum cantatur publice in Missa. Ergo solum symbolum Patrum est conveniens.

Conseq. prob., quia symbolum est regula fidei, quæ debet omnibus, et publice proponi, unde si non proponatur publice, non videtur esse convenienter editum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod est editum authoritate Ecclesiæ universalis, nihil continet inconveniens. Sed symbolum est editum authoritate Ecclesiæ universalis. Ergo nihil inconveniens in eo continetur.

Maior probatur. Quia Ecclesia universalis, cum á Spiritu Sancto regatur, ut Dominus promisit Joan. 6. non potest errare.

Determinatio.

Conclusio. Necessaria fuit editio symboli.

Probatur. Collectio credendorum in unum fuit necessaria. Sed symbolum est collectio credendorum, sive sententiarum fidei in unum. Ergo editio symboli est necessaria.

Maior prob., quia cum necessarium sit accedentem ad Deum credere, ut dicitur ad Hebr. 11. et nullus possit credere, nisi ei veritas fidei proponatur, necessarium fuit credenda in unum colligere, ut facilius possent fidelibus proponi, ne aliquis, per credendorum ignorantiam, á fidei veritate deficeret.

Vel aliter prob. concl. Proponere fidelibus credenda est necessarium. Sed per symbolum proponuntur fidelibus credenda. Ergo editio symboli fuit necessaria.

Maior prob., quia *accedentem ad Deum oportet credere*, ut dicitur ad Hebr. 11. Ergo necesse est, ut ei proponantur credenda.

Conseq. hæc prob., quia nullus potest credere, nisi ei veritas quam credit proponatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. et ratio est, quia veritas fidei continetur quidem in Sacra Scriptura, sed diffuse et variis modis, et in quibusdam obscure, et sic ad eliciendum eam ex Sacra Scriptura, necessarium esset longum studium, cui non omnes intendere possunt, et propterea necessarium fuit in unum veritates fidei colligere, et eas omnibus proponere. Hoc autem non est addere, vel minuere, aut mutare aliquid scripturæ, sed potius est sumere ab ea, et id quod in scriptura diffuse continetur, breviter et distinctum in unum colligere.

Ad 2. Dicitur, quod in omnibus symbolis eadem fides docetur, quod enim implicite docetur in uno, explicite, propter insurgentes errores, docetur in aliis.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod confessio fidei in symbolo traditur, quasi ex persona Ecclesiæ, cujus fides est formata, quæ invenitur in omnibus, qui et numero, et merito sunt de Ecclesia, et ad hanc fidem debent conari, ut perveniant qui talem non habent.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod in symbolo Patrum non fit mentio de descensu Christi ad inferos, quia circa hunc articulum nullus insurrexerat error. Unde non fuit necessarium illum articulum repetere, sed relinquitur hoc tamquam determinatum in symbolo Apostolorum.

Ad 5. Dicitur dupliciter. Primo explicando consequens, quod si dicatur, in Sanctam Ecclesiam Catholicam, hoc intelligendum est, sècundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam: ut sit sensus, *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam*, unde tunc fides refertur, non ad Ecclesiam, quæ est creatura, sed ad Spiritum Sanctum, qui est creator.

Secundo dicitur melius, et secundum communiorem usum, quod non debet dici, credo in Sanctam Ecclesiam, sed *credo Sanctam Ecclesiam Catholicam*, ut Leo Papa dicit, et tunc ad formam, dicitur ad antecedens, quod credere debemus solum in Deum, sed credere possumus alia præter Deum, et sicut credimus Petro et Paulo, sed non in Petrum

et in Paulum, ita credimus unam Ecclesiam, licet non in unam Ecclesiam.

Ad 6. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod quia symbolum Apostolorum factum fuit tempore persecutionis Ecclesiæ, quando fides adhuc non erat publicata, ideo secreto dicitur in prima, et in completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum, et futurorum.

Symbolum autem Patrum conditum fuit in fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, et propter hoc publice in Missa cantatur.

ARTICULUS X.

Utrum ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Pro negativa. = Videtur quod non pertineat ad Summum Pontificem ordinare fidei Symbolum.

1. Cessante causa explicandi magis, ac magis articulos fidei, non debet fieri amplius nova editio symboli. Sed in lege nova cessavit causa magis, ac magis explicandi articulos fidei. Ergo in nova lege non est facienda nova editio symboli, nec spectabit ad Pontificem symbolum ordinare.

Maior prob., quia nova editio symboli est necessaria propter explicationem articulorum fidei.

Minor. Quia in veteri testamento articuli fidei magis, ac magis explicabantur secundum temporum successionem, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur, secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut dictum est art. 7. hujus, in novo autem testamento cessavit hoc, quia veritas fidei sufficienter explicata fuit in doctrina Christi, et Apostolorum.

2. Illud quod est sub anathemate interdictum ab Ecclesia universali, non subest potestati alicujus hominis. Sed nova editio symboli interdicta est sub anatemate, authoritate Ecclesiæ universalis. Ergo videtur quod non pertineat ad authoritatem Summi Pontificis nova editio symboli.

Minor probatur. Quia hoc prohibetur in gestis primæ synodi Ephesinæ, ubi dicitur quod *perfecto symbolo Nicenæ synodi, decrevit Sancta synodus, aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere, præter diffinitum á Sanctis Patribus, qui in Nicea congregati sunt cum Spiritu Sancto*, et subditur anathematis pœna, et idem recitatur in gestis synodi Calcedonensis.

3. Athanasius non fuit Summus Pontifex, sed Patriarcha Alexandrinus, et tamen condidit symbolum. Ergo non pertinet magis ad Summum Pontificem, quam ad alios nova editio symboli.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad cuius authoritatem pertinet congregare concilium generale, ad ejusdem authoritatem pertinet nova editio symboli. Sed ad authoritatem Summi Pontificis pertinet congregare concilium generale, ut habetur Dist. 17. cap. Nec licuit. Ergo ad authoritatem Summi Pontificis pertinet etiam nova editio symboli.

Maior prob., quia editio symboli facta est in concilio generali.

Determinatio.

Conclusio. Ad solam authoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli.

Probatur. Ad illius authoritatem pertinet editio symboli, ad cujus authoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ad omnibus inconcussa fide teneantur. Sed ad solam authoritatem Summi Pontificia pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Ergo ad solam Summi Pontificis authoritatem pertinet nova editio symboli.

Maior prob., quia nova editio symboli est necessaria ad vitandum insurgentes errores.

Minor prob. authoritate et ratione. Et prima authoritas habetur 2. q. 6. per multa capita, in quibus dicitur, quod ad authoritatem Summi Romani

Pontificis difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur.

Secunda ex Luc. 22. ubi habetur, quod Dominus dixit Petro, quem Summum Pontificem elegit, *ego pro te rogavi* Petre, *ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.*

Ratio vero est, quia una debet esse fides totius Ecclesiæ. Ergo ad solam authoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Antec. prob., quia Apost. 1. Cor. 1. dicit, *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.*

Conseq. probatur, quia unitas fidei non posset conservari inter fideles, nec schismata evitari, nisi quæstio de fide exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ præest, ut sic ejus sententia á tota Ecclesia firmiter teneatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod tum in veteri, tum in nova lege, fuit necessitas explicandi ea quæ sunt fidei, sed diversa ratione. In antiqua enim lege hoc erat necessarium, quia omnia sub figuris fuerunt tradita, unde non poterant perfecte intelligi, nisi explicarentur: quæ explicatio perfecte facta est per doctrinam Christi et Apostolorum. Unde in nova lege cessavit hæc causa explicandi ea, quæ sunt fidei. Sed licet in doctrina Christi et Apostolorum, fidei veritas sit sufficienter explicata, tamen quia perversi homines, apostolicam doctrinam, et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, ideo necessaria fuit explicatio fidei, propter insurgentes errores. In antiqua igitur lege fuit necessaria nova explicatio, ut aperirentur figuræ. In nova vero, ut excluderentur insurgentes perversorum hominum errores.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod prohibitio et sententia synodi se extendit solum ad privatas personas, quarum non est determinare ea, quæ sunt fidei, et non ad generalem synodum, et ad eum ad quem generalem synodum congregare pertinet. Non enim per hujusmodi prohibitionem synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo, novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam, propter insurgentes errores, ut dictum est.

Et quia generalis synodus authoritate Pontificis Summi congregatur, et confirmantur quæ in ea determinantur, propterea ad ejus authoritatem pertinet nova editio symboli.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum doctrinæ, ut ex modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, authoritate Summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI

EX PRÆCÉD. 1.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem, (hæc in corpore articulus semper explicatur) destruas hæresim *Suencfeldii;* quam refert Prateolus in tit. *Suencfeldiani*, dicentis: Fidem ex sacris litteris non pendere, nec ad eas se accommodare. Constat enim hic totum hæresis illius contrarium, ex eo scilicet, quod veritas prima est objectum fidei. Nam veritas prima in sacris litteris revelatur, in quantum, quid

veritas prima velit, ab ipsamet veritate ibi manifestatur. Per sacram namque scripturam divina voluntas nobis innotescit, et adeo, ut, quæ ex sola Dei voluntate proveniunt, cujusmodi sunt ea, quæ catholicæ fidei sunt, nobis innotescere non possint, nisi quatenus in sacra scriptura traduntur: ut habetur 3. q. 1. ar. 3. Quia ergo veritas prima est objectum fidei, et veritas prima in sacris litteris nobis declaratur, patet apertissime contra hæresim prædictam: quod fides ex sacris litteris pendet, et quod ipsa se ad eas accommodare debet; sicut et accommodat. *Secundo* ex hoc eodem habes: quomodo per eamdem rationem ostendas, hæresim illam merito damnari ab Aug. lib. 14 de Trin. c. 1. "Huic scientiæ attribuitur illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.» Hæc ille. Per scientiam vero hanc intelligit Aug. doctrinam sacram, idest scripturas sacras, quæ canonicæ vocantur, ut patere potest contextum ejus perspicienti. Fides ergo, cum et gignatur, et nutriatur, et roboretur ex scientia sacra, ac per eam defendatur, pendet secundum Aug. ex sacris litteris, ad easque sese accommodat. Taceo, quod ex eadem Aug. sententia clarescit; quid importet, fidem ex sacra scriptura dependere, et se ipsi accommodare. Dicemus ergo secundum illum, quod fidem pendere ex sacris litteris est ipsam gigni, nutriri, roborari, defendi ex eis: et cum hoc, scilicet veritas prima est objectum fidei, redeat demum, ut ostensum fuit, in idem, quod est, fidem pendere ex sacris litteris, hisque se accommodare: quid relinquetur tandem aperte, ac brevibus concludendum? Quod primam veritatem esse objectum fidei est fidem gigni, nutriri, defendi, raborari ex sacra doctrina; quæ est velut quædam impressio divinæ scientiae, idest primae veritatis. 1. q. 1. ar. 3. ad ult. Item habes: quomodo per etc. merito damnari á *Papa Leone* epist. 14. "Princeps Apostolorum plenitudinem fidei brevi sermone complexus: Tu es, inquit, Christus filius Dei vivi. Propter quam fidem ei respondetur á Domino: Beatus es Simon Barjona, quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in cœlis. Haec ille. Per quod ostendit *Leo* omnem fidem, paucis enim verbis illis comprehenditur plenitudo fidei, idest tota fides, ut idem ait, pendere á veritate prima, idest á Deo; ut veritas prima est, revelante, et consequenter fidem ipsam dependere á scripturis divinitus revelatis, quas canonicas, sacrasve appellamus, eisque se accommodare. *Tertio* vides: quomodo ex iis praedictis angelica doctrina praesens vicissim et declaretur, et consolidetur. Quae clausula in omnibus Porrectae appendicibus intelligitur, quoties non adest.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, fuisse merito á *Clemente* 1. Papa, et martyre insinuatum, quod objectum fidei est quid complexum. "Christo resurgente, et ascendente in cœlum, misso Sancto Spiritu, collata Apostolis scientia linguarum, adhuc in unum positi, symbolum, quod fidelis nunc tenet Ecclesia, unusquisque quod sensit dicendo, condiderunt; ut discedentes ab invicem hanc regulam per omnes gentes praedicarent. Summam igitur totius fidei recensentes catholicae, in qua et integritas credulitatis ostenditur, et unius Dei omnipotentis (idest Sanctae Trinitatis) aequalitas declaratur, et mysterium incarnationis filii Dei, qui pro salute humani generis de cœlo descendens de Virgine nasci dignatus est, quo ordine, vel quando mortem pertulerit, quomodo sepultus surrexerit, et in carne ipsa cœlos ascenderit, ad dexteramque Patris consederit, judex venturus sit, ac qualiter remissionem peccatorum sacro baptismate renatis contulerit, et resurrectionem humani generis in eadem carne in vitam aeternam futuram; sic docuerunt. Symbolum enim Graece, Latine collatio dicitur; et hoc SS. Apostoli inter se, per Spiritum Sanctum salubriter (ut dictum est) condiderunt. Dicitur et judicium, eo quod per hoc, qui recte crediderit, judicatur.» Haec ille in epist. 1. ad Jacobum fratrem Domini. Nota "ly sensit, ly ostenditur, ly declaratur, ly docuerunt, ly quomodo surrexerit, etc. ly judex venturus sit, ly qui recte crediderit.» Haec enim omnia dicunt quid complexum, cum homo non sentiat, non ostendat, non declaret, non doceat judicium suum circa aliquid, nisi componendo, et dividendo, 1. quaest. 16. art. 2. et quaest. 85. art. 5. Item ly " quomodo surrexerit, judex venturus sit, ly qui recte credide-

rit,» sonant quid complexum: ut sapientibus patet. Item habes: quomodo per etc. idipsum merito fuisse insinuatum á Concilio *Ephesino* 1. "Fidei dogmata excussimus; fidei expositionem subjecimus proposita primum ea, quae per Sanctos 318. Patres Nicaeae," etc. Haec illud, in epist. 1. ad Theodorum, et Valentinianum Imperatores. Nota ly *excussimus*, ly *expositionem subjecimus*. Ista enim important quid complexum, ut ex prima parte D. Thom. nunc citata patere potest consideranti: maxime, si videatur illa expositio fidei, quam concilium subjecisse se dicit; cujus expositionis fragmentum ponitur *in Decreto Gratiani, de consecrat. d.* 5. *cap. de spiritu.* Capitulum hoc est penultimum, et videndus est ibi titulus, et glossa. *Secundo* vides: quomodo et ex textu, praedicta, ut virtualiter saltem dicunt, objectum fidei esse quid complexum, intelligantur sine errore: et ex iis praedictis vicissim declaretur angelica haec doctrina, atque consolidetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem destruas haeresim *Arnoldi* impiissime dicentis, quod fides populi Christiani non differt ab ea, quae Dœmonum est. Diabolus enim, inquit, fecit eum á veritate Christi deviare; sicque totus populus Christianus ad infernum deducitur. Et haeresim *Hermani Risuuich* blasphemantis, quod fides nostra est fabulosa. Patet enim hic totum contrarium haeresum illarum. Nam ex eo, quod fidei non tantum non subest, sed nec subesse potest falsum, aperte constat, et quod fides nostra non tantum non est, sed nec esse potest fabulosa; et quod fides populi non est eadem cum fide Dœmonum; hoc est, secundum intellectum *Arnoldi*, per contextum suum, non est á veritate devians: consequenterque totum populum Christianum, imo nec aliquem de tali populo ad infernum deducens. Quod enim aliqui de Christiano populo damnentur, non est ex vitio fidei, idest ex hoc, quod fides sit falsa, seu, ut verbis illius blasphemi utar, á veritate devians: sed est ex vitio malorum hominum, puta, quod confessionem bonam fidei factis malis negant, *ad Tit.* 1. et quod fideles tales per charitatem non operantur, Gal. 5. *Secundo* habes: quomodo per eamdem rationem ostendas, impiissimas illas haereses merito damnari á Concilio Trident. sess. 5. cap. 9. "Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum." Item á Papa *Leone* 1. epist. 81. ad Palaestinos monachos. "Una est, vera, singularis, perfecta, inviolabilis catholica fides: cui nihil addi, nihil minui potest." Et recensetur ejus epist. in *tomo* 1. *Conciliorum Coloniæ Agrippinæ impressorum.* Item ab Aug. "Solis scripturarum libris, qui Canonici appellantur, didici, hunc honorem deferre: ut nullum eorum authorem in scribendo errasse aliquid, firmissime credam." Haec ille in epist. 19. ad Hierony. Itaque, dum nil falsi admittit Aug. in S. scriptura per hoc se non admittere aliquid falsi in fide connotat: quoniam fides est circa ea, quae in S. Scriptura continentur, sub ar. 1. ad 2. Item á *Lucio* 1. Papa et martyre. Hic in epist. 1. ad Episcopos Galliae, et Hispaniae, tradit de Romana Ecclesia; quod est "Apostolica, Mater omnium ecclesiarum: quae a tramite Apostolicae traditionis numquam errasse probatur: nec haereticis novitatibus depravata succubuit; secundum Domini Salvatoris divinam pollicitationem, qui Principi discipulorum dixit: Petre ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua." Huic et Papa *Felix* 1. concordat per omnia *in epist. ad Benignum Episcopum*; addens, quod ut in exordio, normam fidei Chsistianae percepit ab authoribus suis Apost. Christi principibus, illibata manet. Vide 24. q. 1. c. A recta ergo fide. Item á Canticis canticorum, cap. 4. "Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te." Item á 2. Corinth. 10. "Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo." Ecclesia enim catholica dicitur esse sine macula, et virgo casta ratione fidei; quia scilicet nihil falsitatis umquam amittit in fide, quam Christo sponso suo ab ipso mediis Apostolis, tamquam paranymphis, acceptam servat, licet quoad mores quandoque sit maculata, et corrupta. In quo sensu potest etiam intelligi, ultra aliam expositionem alibi allatam, illud Eph. 5. "Ut exhiberet sibi Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam," etc. Hoc est non errantem in fide, neque errore magno, neque minimo. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem destruas haeresim *Apellitarum* dicentium, quod quando agitur de fide, in sua quisque persuasione perseverare debet. Patet enim hinc totum contrarium haberi. Nam, si ea, quae sunt fidei, non possunt videri nec per sensum, nec per intellectum: utique constat, quod in negotio fidei non solum debet quis, sed nec de jure potest proprii capitis persuasionem sequi, et multo minus in ipsius sequela perseverare. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, haeresim praedictam damnari ab Eccles. 13. "Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi." Haec autem, quae scriptura dicit esse supra sensum hominis cujuscumque, sunt illa, quae proprie pertinent ad fidem. Quod si supra sensum et exteriorem, et interiorem, et intellectualem, sic enim accipit scriptura, sunt, quae fidei sunt, ignorantissimorum hominum esse fateri oportet, velle proprii capitis persuassionem sequi in his, quae ad fidem pertinent. Tales enim sunt, ac si caecus velit judicare de coloribus, quos numquam vidit. Ideo ibidem scriptura praesumptionem *Apellitarum* similem condemnans ante monuerat sic: "Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; et in pluribus operibus Dei ne fueris curiosus. Non est enim tibi necessarium ea, quae abscondita sunt, videre oculis tuis." Quod si interroges scripturam de necessitate admonitionis praemissae, respondet subjungens; "Multos enim supplantavit suspicio illorum, et in vanitate detinuit sensus illorum." Item habes, quomodo per rationem, etc. eamdem damnari ad Heb. 11. "Fides est substantia non apparentium." Si non apparent, nonne ex hoc ignorantissimus ostenditur, qui in negotio fidei vult persuasionem propriam sequi: quasi quod, quae fidei sunt, appareant, vel in statu viae apparere possint? Item eamdem damnari á 1. Pet. 1. *In quem*, Christum *nunc quoque non videntes creditis*. Ex ly *non videntes creditis*, argue, ut supra. Item eamdem damnari á Synodo *Francfordiensi* sub Papa *Adriano primo*, in epist. sua directa praesulibus Hispaniae, et caeteris Christianitatis nomen habentibus. "Fidei orthodoxae veritas debet esse una omnium Christianorum, dicente B. Apostolo; Unus Dominus, una fides, unum baptisma." Et infra. "Cur nobis non sufficiant; quæ in SS. Patrum dictis inveniuntur, et universali catholicæ sanctionis consuetudine confirmantur; dicente scriptura: Terminum patrum tuorum ne transgrediaris. Numquid sagaciores sumus ad inveniendam viam veritatis, quam Apostolici Doctores? et quare aliquid confirmare audemus, quod in illorum scriptis non inveniatur?" Item damnari á Conc. VI. *Constantinopolitano* act. 4. in Epist. Agathonis Papæ: ubi loquens de fidei veritate, et hæreticorum dogmatibus inquit: "veritas semper constans, et eadem permanet: semper autem falsitas variatur, et sibiipsi, variando, approbatur, ac redarguitur esse contraria." Et infra in Epist. *Agathonis*, et Romanæ Synodi 125. Episcoporum. "Novi erroris authores, non solum veræ confessionis adversarii, sed, utpote á via veritatis errantes, sibiipsis contraria docuerunt. Quod enim nulla veritate fundatum est, necesse est, ut erroris inconstantia varietur, nam vera fides immutari non poterit: nec aliter nunc, aliter postmodum prædicari. Quia sit sermo noster, ut docet Apost. 2. Cor. 1. et Mat. 5. Jacob. 3. Est, est, non, non. Quod plus est, á malo est." Hæc ibi ex prædictis Conciliorum dictis patet sapientibus damnatio contra Apellitas, et similes. Si enim una omnium Christianorum debet esse fides; si non sunt á nobis transgrediendi termini sanctorum Patrum; si veritas semper eadem permanet, si falsitas semper variatur; si etc. quomodo potest, de jure quisque propriam persuasionem sequi in iis, quæ fidei sunt? *Tertio* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Feliciani* dicentis; quod in fidei disciplina rationibus potius, quam sacræ Scripturæ authoritatibus, et testimoniis agendum est. Patet enim hic haberi contrarium. Nam si ea quæ fidei sunt, non possunt esse per rationem naturalem scita, ut hic probatur, liquido constat, quod agendum non est rationibus naturalibus in disciplina fidei annittendo probare fidem ipsam; tantum abest, ut potius his rationibus agendum sit in fidei disciplina quam testimoniis sacræ Scripturæ. Vide 1. q. 32. a. 1. in corp. et q. 1. ar.

8. ad 2. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim prædictam merito damnari á S. Ambrosio. *Tolle argumenta, ubi fides quæritur.* Hæc ille in lib. 1. de fide cathol. cap. 5. Loquitur autem de argumentis rationis humanæ, non de argumentis authoritatis divinæ: ut qui viderit Apost. 1. Cor. cap. 15. ex resurrectione Christi ad resurrectionem omnium probandam argumentari. Item ab Aug. "Hæc est laus fidei, si, quod creditur, non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est, quia vidisti me, credidisti, non hoc credit, quod vidit. Cernebat enim, et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem, et credebat Deum in ipsa carne latentem. Credebat ergo mente, quod non videbat per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi, quæ videntur; sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse: non ipsa est, quæ in nobis ædificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis: ut ea credantur, quæ non videntur.» Hæc ille super *Joan. in tract.*. 79. Ex his patet cont. *Felicianum*, verius Infelicianum, quod fides proprie non est visorum, neque scitorum et per consequens, quod in disciplina fidei non est rationibus naturalibus agendum magis, quam testimoniis Scripturarum. Item quomodo per, etc. á Conç. Trid. sess. 18. in salvoconduct. conces. German. nation. "Causæ controversæ secundum sacram Scripturam, Apostolicas traditiones, probata Concilia, Catholicæ Ecclesiæ consensum, et SS. Patrum authoritates, in prædicto Concil. Trid. tractentur.» Ubi Concilium ipsum se nobis in tractando de rebus fidei constituit exemplar: per hoc universaliter omnibus ostendens modum, quo in disciplina fidei vel disputanda, vel alias pertractanda sit potissime procedendum. Numquid de rationibus humanitus inventis inter tot modos de fide agendi, facit mentionem? Non. Tanto igitur minus rationes hujusmodi ad firmanda ea, quæ sunt fidei, sunt ad propositum, quam, quæ ibi á Concilio dicuntur. Cæterum per illud suum dogma pestiferum nolebat, quod fides firmaretur, sed quod et dignitati fidei derogaretur, et hominum salus impediretur. Quæ duo quomodo ex volentibus probare fidem per rationes humanas consequantur, vide 1. q. 32. a. 1. corp. Item quomodo per rationem, etc. a. 1. quæst. 46. art. 2. Eluc. Item á veritatibus aureis super legem veterem, libro Numerorum, c. 2. concl. 10. et c. 4. concl. 1. et c. 13. concl. 7. et cap. 23. concl. 1. Faciunt etiam contra illam hæresim prædicta in ar. 4. append. maxime ly "plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.» *Tertio* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, fuisse merito, quod credibilia sint per certos articulos distinguenda, insinuatum á Concilio *Forojuliensi* ante cap. 1. "Hanc catholicæ fidei sincerissimam puritatem volumus, omnes Dei sacerdotes, omnesque gradus Ecclesiæ summo studio, et absque ullo vitio, ita, ut neque unus quidem apex intermittatur, vel augeatur, distincte, et sensatim discendo memoria retinere: et posteris suis discenda derelinquere.» Distincta autem fidei cognitio est, per articulos ipsius cognitionis: ut colligitur ad litteram ex magistro sententiarum, lib. 3. d. 25. "Dici potest: nullum fuisse justum, vel salvum; cui non esset facta revelatio, vel distincta, vel velata. Distincta, ut Abrahæ, et Moysi, alliisque majoribus qui distinctionem articulorum fidei habebant. Velata, ut simplicibus quibus revelatum erat, ea esse credenda; quæ credebant illi majores, et docebant: sed eorum distinctionem apertam non habebant. Sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere, et assignare non valent: omnia tamen credunt, quæ in symbolo continentur.» Hæc ille. Item quomodo per rationem, etc. ab Aug. in lib. de nuptiis et concupiscent. cap. 12. "Sicut credimus, Christum in carne venisse, ita antiqui venturum, et sicut nos mortuum, ita illi moriturum; et sicut nos resurrexisse ita illi resurrecturum, et nos, et illi ad judicium vivorum, et mortuorum venturum.» Hæc ille. En articulos fidei quatuor distinctos ab ipso nobis cum antiquis communes, et consequenter Augustinus facto isto suo, credibilia per articulos determinatos esse distinguenda, sentit. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, non esse mirum imo ordini doctrinali, qui in corpore tangitur consentaneum, quod posteriorum Patrum

Concilia in explicatione fidei sint abundantiora quam prima. Puta quod Concilium Constantinopolitanum primum quod est secundum generale in suo symbolo fidei, explicet ly «Spiritum Sanctum Dominum vivificantem, á Patre procedentem, conglorificandum simul, et adorandum cum Pâtre et Filio, locutum per Prophetas.» Et quod explicet ly «credimus unam sanctam Catholicam, et Apostolicam Ecclesiam, ly unum baptisma in remissionem peccatorum, resurrectionem mortuorum, et vitam venturi seculi.» Cum tamen Concilium Nicænum primum, quod et primum generale fuit, in suo symbolo non explicaverit de Spiritu Sancto, nisi ly et *in Spiritum Sanctum*. Quod Concil, Chalcedon. quod est quartum generale explicaverit de Spiritu Sancto, quod procedat á Filio, sicut á Patre. Ait enim D. Thom. lib. 4. cont. gent. cap. 24. «Cyrill. Episc. in epist. sua, quam Synod. Chalced. recepit, dicit Spiritus veritatis, nominatur, etiam est spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut et ex Deo Patre.» Hæc ille. Ecce ergo, quod Concil. gen. quartum explicavit id, quod generale secundum tacuerat, videlicet, Spiritum Sanctum procedere etiam á Filio. Vide 1. q. 36. a. 2. Sed et in determinatione quinti Concilii habetur sic. «Sequimur per omnia sanctos Patres, et Doctores Ecclesiæ, Athanasium, Greg. Nyssenum, Ambros. August. Theophilum, Joannem Constantinop. Cyrillum, Leonem, Probum. Hæc illud, ut refert D. Thom. lib. 4. cont gent. cap. 24. «Patentissimum vero est, quod B. August. multis in locis præsertim in lib. de Trin. docet quod Spiritus Sanctus á Filio etiam procedit. Sed Athanasius in suo Symbolo quicumque et in ep. ad Serap. et Ser. Nicæni Concilii, pluries; item Basilius contra Arium et Sabellium, item contra Eunomium; item Cyrillus in lib. Thesaurorum: item Greg. Nazian. cognomento Theologus in ser. Concil. Const. fatentur Spiritum Sanctum procedere etiam á Filio ut habetur á Divo Thom. in opusc. 1. cont. errores Græcorum, c. 33. et deinceps per plur. cap. Cum igitur Conc. 5. gen. supra alleg. sequi se per omnia dicat Sanct. August. Athan, Basil. Cyrillum, Gregor. Nazian. patet per hoc, quod Concil. illud dicit, Spiritum Sanctum procedere etiam á Filio, id, quod Concilium generale secundum non explicaverat. Sed et Concil. 6. gen. Constantinop. habitum Spiritum Sanctum procedere etiam á Filio dicit per hoc, quod in act. 13. approbat Epist. Sophron. Patriarch. Hierosolym. In qua sane Epist. prius act. 11. in eodem Conc. lecta, ipse Sophr. bis affirmat; se recipere cuncta S. Cyrilli, conscripta, utpote omni rectitudine plena et omnem hæreticorum pravitatem demolientia, præcipue autem illas ad Nestorium duas synodicas epistolas, secundum quoque, et tertiam, in qua, et duodecim connexa sunt capitula. Constat vero Cyrillum in Epistola synodica ad Nestorium, in qua et connexa sunt duodecim capitula dicere expresse verba hæc: Spiritus est, et non Filius, attamen alienus ab illo non est. Nam Spiritus appellatus est veritatis: et veritas Christus est. Unde et ab ipso similiter, sicut ex Deo Patre procedit.» Hæc ille. His ibidem præmiserat "Hæc est fides Catholicæ Ecclesiæ: cui cuncti consentiunt Orthodoxi per Orientem, Occidentemque Pontifices.» Hæc ille. Quæ reponuntur in gestis Concilii *Ephesini* 1. et Epistola illa synodica incipit. "Cum Salvator noster aperte pronunciet, qui diligit patrem, aut matrem super me, non est me dignus » Ideo non mirum si illud dictum Cyrilli attribuatur etiam Concilio illi *Ephesino de consecr. dist. 5. cap. De spiritu.* Quod quidem capitulum est fragmentum quoddam præmissæ Epistolæ. Videndus est ibi Decretorum glossator. De Conciliis vero generalibus *Lateran.* sub *Innocentio III. Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Tridentino*, quod id de Spiritu Sancto explicuerint, tam apertissimum est; ut de hoc vel minimam probationem afferre, sit omnino superfluum. Quæ autem dicta sunt de explicatione prædictorum Conciliorum, expendes á simili tunc quandocumque invenies, aliqua Concilia posteriora (quod sæpius compertum est) tractare diffusius, abundantius, apertius ea, quæ ad fidem pertinent, quam tractarint anteriora. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas: fuisse merito insinuatum á Papa *Leone I.* quod articuli fidei convenienter enumerantur. Dicit enim in Epist.

81. ad Palæstinos monachos: «una est vera, singulis, perfecta, inviolabilis, catholica fides: cui nihil addi, nihil minui potest.» Hæc ille. Si nihil addi, nihil minui fidei catholicæ potest; ergo articuli fidei tam convenienter enumerantur, ut neque superflui quidquam, nec diminuti, habeant, idest, ut neque unus ex numero illo demendus, neque unus numero illi sit addendus articulus. Hoc illud est, quod inter alios sensus, dixisse voluit *Leo* per ly *cui nihil addi, nihil minui potest.* Item quomodo per rationem. etc. á Concilio *Francfordiensi* in Epist. Præsulibus Hispaniæ, etc. «in orthodoxæ fidei veritate, divina operante gratia, salutis nostræ initium extat, et finis, cui nihil augeri potest, vel minui: quæ una debet esse omnium christianorum.» Et quomodo posset fides esse una omnium christianorum: si variari in plus, vel minus possent ejus articuli.? Convenienter ergo secundum Concilium articuli numerantur. Et tali, tantaque convenientia, ut variatione numeralem non admittant. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur Angelica doctrina præsens, et consolidetur.

Ex art. 9. habes *primo:* quomodo per rationem (ponitur in corpore, et in *ad primum*, *secundum*, *quartum*) destruas hæresim *Eudoxii* Germani dicentis, symbolum, *Nicænum* esse destruendum. Patet enim, hinc sequi totum contrarium, si invehatur blasphemus iste contra symbolum *Nicænum*, sive quatenus symbolum, ut symbolum, idest collectio fide tenendorum: sive ut excludens errores. Per eamdem rationem ergo, ut supra, destrues hæresim *Jacobitarum* dicentium, 4. Synodum esse repudiandam, et hæresim Ruthenorum dicentium, Conciliorum determinationes, canones, et decreta nihil valere. Destrues, inquam, per eamdem, inquam, istas duas; in quantum ipsi symbola facta, vel ab eis factibilia, repudiant, ut patet, per hujusmodi suas universales locutiones. Nam pro tanto hic afferuntur istæ hæreses duæ, quæ alioquin universaliter damnatæ sunt per veritates aureas super legem veterem, *lib. Deut. c.* 17. *concl.* 7. *et cap.* 9. *concl.* 6. Vide tale quid de *Luthero* ibidem *lib. Genes. c.* 16. *concl.* 5. et *Exod. cap.* 18. *concl.* 1. Item *Num. c.* 2. *concl.* 10. *c.* 4. *concl.* 3. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam hæresim *Eudoxii*, et á simili alias hæreses prædictas merito damnari á Concilio *Contantinopolitato primo*, per hoc, quod facit symbolum fidei, et dicit canon. 1. "custodiendam esse fidem 318. Patrum qui apud Nicæam Bithyniæ convenerunt ad anathematizandam omnem hæresim.» Ecce, quod facto suo approbat *Nicænum* symbolum, ut symbolum, dum et ipsum facit unum symbolum: et verbo idem, ut excludens errores, nihilominus probat, dum canone primo, fidem illius custodiendam, et hæreses ab eodem anathematizatas projiciendas esse definit. Consequenter igitur tum verbo, tum facto et *Eudoxium*, et alios quatenus de symbolis loquuntur *Nicæno* concordibus (omnia namque legitima *Nicæno* subscribunt, ut patet expertis in hujusmodi lectione Patrum) Concilium illud *Constantinopolitanum* damnat. Item, quomodo per rationem ostendas, etc. á Concilio *Nicæno* 2. action. 3. post recitationem sex synodorum, scilicet "Nicænæ primæ, Constantinopolitanæ primæ, Ephesinæ 1. Chalcedonensis, Constantinopolitanæ, 2. Constantinopolitanæ 3.» dicente: "His itaque sex sacris synodis, quas solas universales agnoscimus concorditer, Orthodoxa fides stabilita est, nec aliam, præter has, synodum accipimus. Earum etiam divinitus inspiratas canonicas constitutiones, correctiones, et utiles earum legislationes summa veneratione colimus.» Ubi ex ly *concorditer* inferas tu; Ergo fides talium synodorum est á Spiritu Sancto. In quadam enim epistola plurium Episcoporum pro Concilio *Chalcedonensi* directa ad Leonem Imperatorem, dicitur sic: "In verbo fidei non potuit omnium sententia unanimiter convenire, nisi Spiritus Sanctus illic pro causa veritatis interfuisset.» Item quomodo per rationem ostendas, etc. damnari á Cyrillo in expositione symboli "Nicæni. Patribus in Nicæa olim congregatis, et ipse Christus assedit, qui dixit; Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, illic sum in medio eorum. Nam, quod præsederit invisibiliter sanctæ, et magnæ illi synodo, quomodo ambigeretur? Basis enim quædam, et fundamentum immotum, et inconcussum per universum orbem factum est sincera, irreprehensibilisque fidei confessio. Ea propter expositam, ab illis,

et determinatam fidem servarunt etiam inculpati, qui sequuti sunt eos, sancti Patres, populorumque pastores, et Ecclesiarum luminaria, ac opportuni sacrorum doctores. Hæc Cyrillus, et reponuntur inter synodicas constitutiones tom. 1. Conciliorum. Item ab eodem in epist. synodica ad *Nestorium* incipiente; «Cum Salvator noster aperte pronunciet, qui diligit patrem, aut matrem super me,» etc. Ibi enim Cyrillus cum synodo locuturus immediate de symbolo *Nicæno* ad litteram præmittit ista; «subdimus autem his litteris nostris, quæ te sentire oporteat, et docere; et ea, á quibus abstinere conveniat. Hæc est enim fides Catholicæ, et Apostolicæ Ecclesiæ; cui cuncti consentiunt Orthodoxi per Orientem, Occidentemque Pontifices. Credimus in unum Deum,» etc. Hæc ibi; quæ recitantur in gestis Concilii "Ephesini primi, Chalcedonensis, Constantinopolitani 2.» Item: quomodo per rationem ostendas, etc. damnari á Concilio *Chalcedonensi* act. 2. ubi lecto literaliter symbolo *Nicæno* Episcoporum illorum subintulit synodus: "Hæc catholicorum fides. Huic omnes credimus, in hac baptizati sumus, in hac baptizamus. Hæc vera fides; hæc sancta fides; hæc sempiterna fides.» Hæc ibi Concilium 600. Patrum. *Tertio* vides; quomodo ex prædictis vicissim declaretur, et confirmetur doctrina hæc Angelica.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Lutheri* dicentis, Papam non posse statuere articulos fidei, nec leges morum, seu bonorum operum, Patet enim hic totum constrarium esse necessarium, quod scilicet Papa statuat articulos fidei, idest per aucthoritatem suam ordinet fidei symbolum. Cum etiam synodi generales morum, bonorumque operum leges statuant: et congregare ipsas pertineat ad solam aucthoritatem Papæ, ut hic dicitur, constat per rationem, quod Papa potest condere leges morum, et bonorum operum. Non tamen ex hoc incidas in errorem hunc, scilicet quod Papa possit novos articulos fidei edere: quoniam aliud est statuere articulos fidei, idest ipsos in symbolo ordinare, aut etiam implicite, vel in scriptura sacra, vel in legitimorum Conciliorum symbolis, atque sanctionibus contentos explicare, seu declarare: aliud est articulos novos fidei instituere. Primum namque posse Pontificem summum aucthoritate sua, affirmat hic S. Thomas, secundum autem "in Addit. quæst. 6. art. 6.» negat. Sic enim ibi dicit: "Ministri Ecclesiæ instituuntur in Ecclesia divinitus fundata: et ideo institutio ejus præsupponitur ad operationem ministrorum: sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ. Et quia Ecclesia fundatur in fide, et in sacramentis; ideo ad ministros non pertinet, novos articul. fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere; sed hoc potestatis excellentiæ, quæ soli Christo debetur. Ideo Papa sicut non potest, etc. Quem loco citato videas cum Ælucid. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim prædictam in suo malo censu merito damnari á Papa *Leone decimo*, in sua Bulla contra errores *Lutheri*; ex quo loco nos ibi recitatam supra retulimus. Vide Roffensem contra assertiones *Lutheranas art.* 27. Vide et veritates aureas super legem veterem, *Exod. c.* 38. *concl.* 5. Item quomodo per rationem ostendas, etc. damnari a Conciliis facto suo illo, quo misserunt ad summum Pontificem pro tempore, ut symbolis suis, ac universaliter fidei declaratae per confirmationem Apostolicam robur afferret. De qua re Concilium *Lateranense* sub *Leone* 10. sess. 11. sic habet. "Consueverunt antiquorum Conciliorum Patres pro eorum, quae in suis Conciliis gesta fuerunt, corroboratione á Romanis Pontificibus subscriptionem, approbationemque humiliter petere, et obtinere: prout ex Nicaena, Ephesina, Chalcedonensi, sexta Constantinopolitana, septima Nicaena, Romana sub Symmacho synodis habitis, eorumque gestis manifeste colligitur.» Hinc et Concilium *Sardicense* ait; "Quae decrevit Romanus Pontifex, confirmata erunt.» Hinc Concilium Carthaginense primum mittit acta sua ad Papam *Innocentium* 1. dicens: "Hoc sanctae charitati tuae intimandum duximus, ut statutis nostrae mediocritatis etiam Apostolicae sedis adhibeatur authoritas pro tuenda salute multorum et quorumdam etiam perversitate corrigenda.» Item Concilium *Carthaginense* 6. 217. Episcoporum misit ad *Bonifacium* Papam; ut ipse deliberaret, si quae forent statutis suis adimen-

da, vel adjicienda. Item quomodo per rationem ostendas, etc. damnari á *Felice* Papa, et martyre "Semper dubia, et majora negotia terminum ab hac sede, á tempore Apostolorum, qui eam suis documentis instruxerunt accipere consueverunt.» Haec ille in epistola ad Benignum Episcopum. Item á *Gelasio* Papa de Concilio *Chalcedonensi*, inquit. "Totum est, in sedis Apostolicae potestate; ita, ut id, quod firmavit in synodo sedes Apostolica, hoc robur obtinuit: quod refutavit, habere non potuit firmitatem. Et sola rescindit, quod praeter ordinem congregatio synodica putaverat usurpandum.» Haec ille. Ad haec D. Athanasius cum Episcopis Ægypti scribens ad Papam *Felicem* concorditer ait. "Tu profanarum haeresum, atque imperitorum, omniumque infestantium depositor; princeps, et doctor, caputque omnium orthodoxae doctrinae, et immaculatae fidei, existis.» Haec ille. *Tertio* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica haec doctrina, et consolidetur.

QUÆSTIO SECUNDA.

DE ACTU FIDEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu fidei: et primo de actu interiori; secundo de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem.

Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundo, quod modis dicatur.

Tertio, utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Quarto, utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.

Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.

Sexto, utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur.

Septimo, utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo, utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.

Nono, utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I.

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

Pro negativa.=Videtur quod credere non fit cum assensione cogitare.

1. Actus qui importat inquisitionem, non pertinet ad fidem. Sed cogitatio importat quamdam inquisitionem. Ergo cogitare non pertinet ad fidem.

Maior prob., quia *fides non est inquisitus consensus*, ut dicit Dam. 1. 4. Ortod. fidei cap. 12.

Minor patet ex etymologia nominis ipsius cogitationis.

2. Actus qui est in parte sensitiva, non pertinet ad fidem. Sed actus cogitandi ponitur in parte sensitiva. Ergo cogitare non pertinet ad fidem.

Maior quia fides non in sensu, sed in ratione ponitur, ut dicetur.

Minor. Quia cogitare est actus cogitativæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut dictum est prima parte q. 78. art. 4.

3. Credere est actus intellectus. Sed assentire non est actus intellectus. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Maior probatur. Quia objectum actus credendi est verum.

Minor, quia assentire, sicut et consentire est actus voluntatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. in lib. de Prædest. Sanctorum cap. 2. diffinivit credere hoc modo, credere est cum assensione cogitare.

Determinatio.

Distinctio. Cogitare dupliciter sumitur. Uno modo communiter, pro qualicumque actuali consideratione intellec-

tus, quicquid ipse consideret, sive ea quæ scit, sive ea quæ opinatur, sive ea quæ suspicatur, sive quicquid aliud actu consideret. Alio modo sumitur cogitare proprie, et secundum hoc cogitatio dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Iste autem motus animi deliberantis potest esse circa duo. Vel circa intentiones universales, quæ pertinent ad intellectum. Vel circa intentiones particulares, quæ pertinent ad sensum. Unde cogitatio proprie sumitur dupliciter. Uno modo pro actu intellectus, et sic cogitare est consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione antequam perveniat ad perfectam notitiam ejus quod considerat, per certitudinem visionis. Alio modo sumitur pro actu cogitativæ, quo considerat intentiones particulares cum quadam inquisitione, antequam perveniat ad perfectam notitiam rei cogitatæ. Unde cogitare sumitur tripliciter. Uno modo communiter. Alio modo pro actu intellectus. Tertio modo pro actu cogitativæ, modo exposito.

In diffinitione ergo actus credendi non potest accipi cogitare communiter sumptum, quia cogitare, prout communiter sumitur, non dicit perfectam, et totam rationem actus, qui est credere. Nam per hunc modum, non solum qui considerat credenda, sed etiam qui considerat ea quæ scit, vel opinatur cogitare dicitur. Unde si sumeretur cogitare communiter, non distingueretur actus credendi, ab aliis actibus intellectus. Cogitare igitur secundum quod ponitur in diffinitione actus credendi, sumitur proprie, prout est actus intellectus considerantis intentiones universales, antequam perveniat ad perfectam visionem rei quam considerat et cogitat.

Conclusio. Actus credendi sufficienter describitur per hoc quod est cum assensu cogitare.

Probatur. Per actum cogitandi proprie sumptum, distinguitur actus credendi á quocumque alio actu intellectus, qui est circa verum et falsum. Ergo actus credendi sufficienter describitur per hoc quod est cum assensu cogitare.

Antecedens prob. Nam actus quo intellectus considerat ea quæ ad ipsum intellectum pertinent, est duplex. Primus est quo considerat ea, circa quæ habet firmam assensionem, absque aliqua hæsitatione: ut quando considerat ea quæ scit, vel intelligit: his namque intellectus firmiter assentit. Secundus est quando intellectus, circa aliqua habet cogitationem informem, idest absque firma adhæsione, quia non firmiter adhæret uni parti. Sed hoc contingit quadrupliciter. Primo quando nulli parti adhæret, et hic actus vocatur dubitatio. Secundo quando aliquo levi signo magis in unam partem, quam in aliam declinat, et hic actus dicitur suspicio. Tertio quando adhæret quidem uni parti propter aliquam probabilem rationem, sed tamen cum formidine veritatis, vel falsitatis alterius partis, et hic vocatur opinio. Quarto quando firmiter adhæret uni parti, absque eo quod formidet aliquo modo de falsitate, vel veritate alterius partis, et hoc non propter visionem perfectam rei cui adhæret, et hic est actus credendi.

Sunt igitur actus intellectus, qui non sunt perfecti per maximam visionem rei, quatuor: scilicet dubitatio, suspicio, opinio, et fides, et quintus, qui est perfectus per visionem rei, scilicet scientia, vel intellectus.

Per hoc igitur, quod dicitur, credere est cum assensu cogitare distinguitur actus fidei ab omnibus prædictis aliis actibus.

Per hoc quod dicitur, quod est cum assensu, distingitur, ab actibus suspitionis, dubitationis, et opinionis: per hujusmodi enim actus non simpliciter assentimus, sicut per fidem: et per hoc convenit fides cum scientia, et intellectu, qui actus habent firmam adhæsionem.

Per hoc vero quod dicitur cogitare, convenit fides cum aliis actibus enumeratis, qui scilicet non habent perfectam adhæsionem, sed distinguitur á scientia, et intellectu, qui firmam habent adhæsionem absque cogitatione, et per hoc remanet probatum antecedens, quod erat probandum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod fides non habet inquisitionem naturalis rationis demonstrantis id quod creditur, habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia dicta sunt á Deo, miraculis confirmata, et hujusmodi.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod cogitare non sumitur in diffinitione actus credendi, prout est actus cogitativæ, sed ut pertinet ad intellectum, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod actus assentiendi his quæ sunt fidei, est ab intellectu et voluntate. Ab intellectu quia ab eo elicitur. A voluntate quia ab ea determinatur ad hoc credendum. Assensus igitur in hac diffinitione sumitur pro actu intellectus, secundum quod determinatur, non per aliquam rationem, sed per voluntatem.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur actus fidei, per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.

Pro negativa. = Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est *credere Deo, Deum, et in Deum.*

1. Unius habitus inconvenienter ponuntur plures actus. Sed fides est unus habitus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

Maior prob. Unius habitus est solum unus actus.

Minor. Quia fides est una virtus.

2. Quod est commune omni actui fidei, non debet poni, ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei. Ergo videtur quod credere Deo, inconvenienter distinguatur ab aliis actibus fidei.

Minor, Quia fides innititur primæ veritati, et ideo credere Deo est commune omni actui fidei.

3. Quod convenit etiam infidelibus, non potest poni fidei actus. Sed credere Deum esse, convenit etiam infidelibus. Ergo credere Deum, non debet poni inter actus fidei.

4. Actus voluntatis non est actus fidei. Sed credere in Deum, est actus voluntatis, et non intellectus. Ergo credere in Deum non est actus fidei.

Maior prob., quia credere, sive actus fidei, sunt actus intellectus.

Minor prob., quia moveri in finem, pertinet ad voluntatem. Sed credere in Deum, importat motum in finem. Ergo credere in Deum est actus voluntatis.

PRO AFFIRMATITA.

Argumentum sed contra.

Aug. in lib. de verbis Domini serm. 16. et super Jo. tractatu 29. hanc distinctionem ponit.

Determinatio.

Conclusio. Actus fidei convenienter distinguuntur per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.

Manifestatur præmittendo, quod distinctio actus fidei desumenda est ex diversa habitudine potentiæ, ad quam pertinet actus, vel habitus fidei, ad objectum fidei. Et hoc quia actus cujuslibet potentiæ, vel habitus accipitur secundum ordinem ipsius potentiæ, vel habitus ad proprium objectum. Secundum igitur diversam habitudinem quæ erit inter potentiam, sive potentias, ad quam, vel ad quas pertinet fidei habitus, ad objectum, desumenda est distinctio actus fidei, Objectum autem fidei refertur ad duplicem potentiam, scilicet ad intellectum et ad voluntatem: credere enim pertinet ad intellectum, ut movetur á vo-

luntate ad assentiendum, ut dictum est art. præced. Unde objectum fidei potest dupliciter considerari. Uno modo, ut refertur ad intellectum. Alio modo, ut refertur ad voluntatem. Si objectum fidei consideretur, ut refertur ad intellectum, duo in ipso fidei objecto inveniuntur. Primum quod est formale in ipso. Alterum quod est materiale, ut dictum est quæst. 1. art. 1. Si vero consideretur, ut refertur ad voluntatem, tunc unum tantum invenitur in objecto fidei, scilicet quod est finis. Refertur enim objectum fidei ad voluntatem, solum quatenus habet rationem finis. Tripliciter igitur consideratur objectum fidei. Primo secundum suum materiale. Secundo juxta suum formale: et his duobus modis consideratur, ut refertur ad intellectum. Tertio ut habet rationem finis, et hoc modo consideratur, ut habet ordinem ad voluntatem. Secundum igitur hanc triplicem considerationem objecti fidei debet actus fidei distingui. Si igitur consideretur objectum fidei secundum suum materiale, ponitur circa ipsum actus fidei, qui est credere Deum: Quamvis enim multa nobis credenda proponantur, nihil tamen credimus, nisi secundum quod ad Deum pertinent. Si consideretur objectum fidei quoad suum formale, quatenus scilicet est ratio assentiendi his quæ creduntur, ponitur actus fidei, qui est credere Deo: Quia sicut dictum est supra quæst. 1. art. 1. formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo per fidem, ut propter eam, his quæ credit, præbeat assensum. Si tandem consideretur objectum fidei, ut habet rationem finis, ut scilicet refertur ad voluntatem, circa ipsum ponitur actus, qui est credere in Deum. Ex quibus remanet manifestata concl.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur totum. Non enim per ista tria, scilicet credere Deum, Deo et in Deo, designantur tres diversi actus fidei, sed designatur solum unus et idem actus, habens diversam relationem ad objectum fidei.

Ad 2. Dicitur quod supponit unum falsum, scilicet quod sint tres fidei actus distincti. Unde ad formam dicitur, ad maiorem quod id quod est commune omni actui fidei, non est ponendum ut particularis actus fidei distinctus ab aliis.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod infideles non credunt Deum sub ea ratione qua credere Deum, ponitur actus fidei, quia non credunt Deum esse sub conditionibus quas fides determinat: unde nec vere Deum credunt: unde simpliciter negatur ipsa minor.

Ad 4. Negatur minor: Est enim credere in Deum actus intellectus, secundum quod movetur á voluntate. Ad probationem dicitur quod movere in finem pertinet quidem ad voluntatem, quatenus ipsa movet intellectum et alias potentias in finem, tamen actus motionis sunt ab ipsa imperati, et á potentia mota eliciti. Unde credere in Deum est actus intellectus, ut motus á voluntate, ut dictum est, et non solius voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Pro negativa.=Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem, non sit necessarium ad salutem.

1. Quæ sunt supra hominis naturam, non sunt necessaria ad ejus salutem. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt hominis naturam. Ergo credere ea quæ sunt supra rationem, non est necessarium ad salutem.

Maior, Quia ad salutem et perfectionem cujuslibet rei, ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundum suam naturam.

Minor, Quia ea quæ sunt supra rationem, non sunt apparentia, ut dictum est qu. 1. art. 4.

2. Adhibere fidem his de quibus non potest homo judicare, utrum vera vel

falsa sint, est periculosum. Sed de rebus fidei non possumus judicare, an veræ vel falsæ sint. Ergo talibus fidem adhibere est periculosum, et non necessarium ad salutem.

Maior, Quia Job. 12. dicitur: *Nonne auris verba dijudicat?*

Minor, Quia homo non potest resolvere ea quæ sunt fidei, in principia prima per quæ de omnibus judicamus.

3. Ea quæ conspiciuntur intellectu, non creduntur. Sed id in quo salus hominis consistit, conspiscitur intellectu. Ergo id in quo consistit hominis salus, non est necessarium ut credatur.

Minor. Deus naturali ratione conspicitur, juxta illud Apostoli ad Romanos 1. «Invisibilia Dei per ea quæ facta «sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas. Sed salus hominis consistit in Deo, secundum illud Psalmi 36. *Salus autem justorum á Domino.* Ergo ea quæ ad nostram salutem pertinent, naturali lumine intellectus conspiciuntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus dicit ad Hebræos 11. *Sine fide impossibile est placere Deum.*

Determinatio.

Conclusio. Credere aliquid supra naturalem rationem, est homini necessarium ad salutem.

Probatur. Ei cuius ultima perfectio consistit in visione alicuius supernaturalis, ad quam non potest pervenire, nisi per modum addiscentis successive, necesse est ut credat docenti supernaturalia, ut consequi possit suam perfectionem. Sed perfectio hominis consistit non solum in eo quod competit ei secundum suam naturam, sed etiam in aliquo supernaturali, scilicet in visione divinæ essentiæ, ad quam non potest pervenire nisi per modum addiscentis paulatim et successive, á Deo doctore. Ergo necessarium est homini ut credat Deo docenti ea quæ sunt supra rationem, ut consequi possit suam perfectionem.

Maior prob., quia omnis qui non statim sed successive docetur, necesse est ut credat docenti, sicut etiam dicit Philosophus, quod oportet addiscentem credere.

Minor habet tres patres. Prima est, quod perfectio hominis consistit non solum in id quod convenit sibi naturaliter sed in aliquo supernaturali. Secunda, quod homo non possit pervenire ad hanc supernaturalem perfectionem, nisi doceatur á Deo. Tertia, quod doctrinam hanc non recipiat statim, sed successive: et quoad singulas probatur.

Prima pars probatur ex convenientia et differentia quæ est inter creaturam rationalem et alias naturas creatas. Pro quo est sciendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrere: unum quod est secundum proprium motum: aliud secundum motum superioris naturæ. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, et secundum motum Lunæ movetur circa centrum per fluxum et refluxum; et corpora cœlestia inferiora moventur propriis motibus ab occidente in orientem, et secundum motum primi mobilis, ab oriente in occidentem. In hoc igitur conveniunt omnes naturæ creatæ quod consequuntur suas perfectiones per proprios et naturales motus, et per motum alicuius superioris cui subordinantur.

Differt autem rationalis natura ab omnibus aliis creatis naturis corporalibus, in hoc quod creaturæ irrationales, neque perfectio quam habent ex motu proprio, neque illa quam habent ex motu superioris cui subordinantur, est eis supernaturalis. Perfectio autem hominis, quam ex motu superioris cui subordinatur, consequitur, est supernaturalis. Et ratio hujus differentiæ est, quia sola creatura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, in quantum scilicet cognoscit universalem rationem boni et entis. Cæteræ vero creaturæ non attin-

gunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participando divinam bonitatem, vel in essendo tantum, vel in vivendo, ut plantæ, vel in cognoscendo singularia, ut animalia bruta. Quia igitur creatura irrationalis habet immediatum ordinem ad Deum, qui est supra suam naturam, hinc sequitur quod perfectio quam ex Dei motione habet, sit ei supernaturalis, quæ est ultima ejus perfectio.

Secunda pars minoris ejusdem scilicet quod homo non possit pervenire in divinæ essentiæ visionem, nisi Deo docente.

Prob. Quia Joan. 6. dicitur: *Omnis qui audit á Patre, et didicit venit ad me.*

Tertia vero pars ejusdem minoris probatur, quia hominis natura est ut successive discat, et non simul omnia.

Ad hoc igitur ut homo in divinæ essentiæ vissionem pervenire possit, necesse est ut credat Deo tamquam discipulus magistro, alioquin suam beatitudinem non consequetur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur: quod naturæ quæ non dependet ab alia superiori natura, sufficiunt naturales perfectiones. Sed naturæ quæ á superiori natura dependet, non sufficiunt naturales; sed sunt ei necessariæ aliæ quæ sibi conveniunt secundum motum naturæ superioris. Et quia natura rationalis dependet á Deo ad quem habet ordinem immediatum, non sufficit ad ejus perfectionem naturalis cognitio, sed requiritur etiam supernaturalis, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Negatur minor: sicut enim homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo fidelis per lumen fidei sibi divinitus infusum, assentit his quæ sunt fidei, et non contrariis. Unde nihil periculi vel damnationis inest his, qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad prob. minoris dicitur, probare quod fidelis non habet evidentiam clarum de his, quæ credit, quæ habetur per resolutionem rerum cognitarum in prima principia, non autem quod non habet certitudinem de his, quæ credit, certitudo enim est ex habitu, evidentia ex primis principiis.

Ad 3. Negatur minor. Deus enim, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, non potest per solum naturale lumen intellectus videri. Ad probationem dicitur, quod per naturale lumen intellectus humani possunt quidem aliqua Dei invisibilia cognosci, scilicet quædam eorum, quæ Deo conveniunt ut est causa rerum naturalium, ex quibus in Deum procedit, non tamen potest pertingere ad ea quæ conveniunt Deo ut est causa supernaturalis. Fides autem plura de Deo cognoscit, et altiori modo scilicet per lumen divinæ revelationis, unde dicitur Eccles. 3. *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi, quæ scilicet per fidem habentur.*

ARTICULUS IV.

Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

Pro negativa.=Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere.

1. Nihil superfluum invenitur in operibus Dei, multo minus quam in operibus naturæ. Sed credere ea quæ ratione naturali possunt probari, est superfluum. Ergo ea quæ ratione naturali probari possunt, non sunt necessario credenda.

Minor. Ad id quod potest fieri per unum, superflue adhibetur aliud. Sed ad cognitionem eorum, quæ naturali ratione probari possunt sufficit ipsa naturalis ratio. Ergo superflue adhiberetur fides.

2. Ea necesse est credere, de quibus est fides. Sed de his quæ ratione naturali possunt probari, non potest esse fides. Ergo hæc non sunt necessario credenda.

Minor prob. De quibus est scientia, non potest esse fides, ut dictum est. Sed de his quæ naturali ratione probari pos-

sunt est scientia. Ergo de his non potest esse fides.

3. Si ea quæ naturali ratione probari possunt, essent credenda, sequeretur quod omnia scibilia essent credenda. Quod est falsum.

Prob. Conseq., quia omnia scibilia sunt unius rationis: unde ea ratione, qua aliqua proponuntur credenda, eadem ratione omnia credenda essent.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Necesse est credere Deum esse unum, quod á philosophis probatur.

Determinatio.

CONCLUSIO. Necessarium est homini accipere per modum fidei, non solum ea, quæ sunt supra rationem, sed etiam ea, quæ per rationem de Deo cognosci possunt.

Prob. Tripliciter. Primo, hoc est necessarium, ut homo citius ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim naturalis, qua probatur Deum esse, ultimo proponitur homini addiscenda, præsuppositis multis aliis, scientiis, et sic non nisi post multum tempus homo in Dei cognitionem perveniret.

Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias ocupationes, et necessitates vitæ temporalis, vel etiam propter torporem addiscendi, qui omnes á Dei cognitione fraudarentur, nisi eis proponeretur per modum fidei.

Tertio, propter certitudinem. Ratio enim humana, in rebus divinis est multum deficiens, unde Philosophi in multis, etiam humanis, erraverunt. Ut ergo cognitio de Deo esset certa et indubitata, oportuit ut eis traderentur divina per modum fidei, quasi á Deo dicta, qui mentiri non potest. Quæ tres rationes habentur in unam collectæ p. 6. quæst. 1. art. 1. Conc. 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad minorem probationis dicitur, quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt, ut dictum est. Unde non est superfluum talia credere.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur ad maiorem, quod de eodem non potest esse scientia, et fides apud eumdem, sed id, quod est ab uno scitum, potest esse creditum ab alio.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod licet omnia scibilia sint unius rationis, quantum ad hoc quod conveniunt in ratione scientiæ, quia tamen non conveniunt in hoc, quod æqualiter ordinent hominem ad beatitudinem, non omnia proponuntur æqualiter credenda. Illa enim sola scibilia proponuntur credenda, quæ hominem ordinant ad beatitudinem.

ARTICULUS V.

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite.

Pro negativa. = Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite.

1. Id ad quod homo tenetur, debet esse in ejus potestate. Sed credere aliquid explicite, non est in hominis potestate. Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

Minor prob. Dicitur enim Rom. 10. *Quomodo credent in illum, quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante?*

2. Ad servandum præceptum charitatis sufficit præparatio animi. Ergo etiam ad credendum sufficit præparatio animi, absque hoc ut aliquid explicite credatur.

Antecedens est Aug. in lib. de serm. Domini in monte lib. 1. cap. 34.

Conseq. prob., quia sicut per fidem, ita per charitatem in Deum ordinamur. Unde eadem ratio de utraque videtur.

3. Ad virtutem obedientiæ non requiritur, quod homo aliqua determinata præcepta observet; sed sufficit ut habeat

promptum animum ad observandum. Ergo videtur, quod etiam ad fidem sufficiat ut homo habeat promptum animum ad credendum ea, quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicite aliquid credat.

Antecedens habetur ex Psal. 118. *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata sua.*

Conseq. prob., quia bonum fidei est quædam obedientia, secundum illud Rom. 1. *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hebræus. 11. dicitur. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se, remunerator sit.*

Determinatio.

Distinctio. Credibilia sunt in duplici differentia. Quædam spectant ad objectum fidei per se, et hæc sunt ea per quæ homo beatus efficitur, ut sunt unitas divinitatis, trinitas personarum, et mysterium Incarnationis, ut dictum est art. 8. q. 1. Quædam vero sunt, quæ secundario spectant ad fidei objectum, et hæc sunt omnia alia, quæ in Sacra Scriptura continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, et quod Davit fuerit filius Isai, et his similia.

1.ª Conclusio. Homo tenetur credere explicite credibilia, quæ per se primo pertinent ad fidem, scilicet articulos fidei.

Prob. Determinatio actus virtuosi ad proprium, et per se objectum virtutis, est de necessitate præcepti, sicut et ipsa virtus, cujus est actus. Sed credere explicite prima credibilia, est determinare actum fidei ad proprium, et per se fidei objectum. Ergo credere explicite prima credibilia, est de necessitate salutis, sicut est ipsa fides.

2.ª Conclusio. Homo non tenetur explicite credere alia credibilia, sed solum implicite, vel in præparatione animi, in quantum paratus esse debet, credere quicquid divina scriptura continet.

Prob. Determinatio actus virtuosi, ad ea quæ accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium, et per se virtutis objectum, non cadunt sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Sed alia credibilia secundario pertinent ad objectum fidei. Ergo alia credibilia non tenetur homo credere, nisi quando ei constiterit, hæc in doctrina fidei contineri.

Ad evidentiam rationum utriusque conclusionis est considerandum, quod præcepta legis, quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut dictum est, 1. 2. q. 60. art. 5. sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. In objecto autem cujuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod proprie, et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis, et iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti. Sicut ad objectum fortitudinis proprie, et per se pertinet sustinere pericula, et aggredi hostes cum periculo, propter bonum commune. Sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium, et per se objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus, sed determinatio actus virtuosi ad ea, quæ accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium, et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco, et tempore. Credere igitur explicite quæ per se pertinent ad objectum fidei, est de necessitate præcepti, sicut ipse actus fidei; credere vero alia, quæ secundario se habent ad objectum principale fidei, non est de necessitate præcepti, nisi quando fuerit manifestum hæc pertinere ad objectum fidei, ex quibus

manifeste patent præmissæ, et termini præmissarum rationum utriusque conclusionis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid esse in potestate hominis, dupliciter contingit. Uno modo, secluso auxilio divinæ gratiæ. Alio modo, cum auxilio divinæ gratiæ. Ad maiorem igitur dicitur, quod si intelligatur secluso auxilio divinæ gratiæ, est falsa: falsum est enim, quod homo non teneatur nisi ad ea, quæ potest viribus propriis. Tenetur enim homo diligere Deum, proximum propter Deum, credere articulos fidei, et multa alia, quæ viribus propriis implere non potest. Si autem maior intelligatur, non secluso auxilio gratiæ vera est. Scilicet, quod nullus teneatur ad ea, quæ non sunt in ejus potestate: si enim aliquid non est in potestate hominis, cum auxilio gratiæ, ad id homo non tenetur. Sed tunc est falsa minor, quia homo, cum auxilio divinæ gratiæ, omnia supradicta potest. Quod auxilium, *quibus datur, misericorditer datur, et quibus non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis*, ut Augustinus dicit lib. de cor. et gratia cap. 5.

Ad 2. Negatur antecedens. Nam homo tenetur ad diligendum determinate omnia diligibilia, quæ sunt proprie, et per se charitatis objectum, scilicet Deum, et proximum.

Ad prob. dicitur, quod Aug. loquitur de his, quæ non primo, sed consequenter pertinent ad objectum charitatis. Nam loquitur de illo præcepto dato Matt. 5. Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei alteram: et de similibus præceptis, quæ secundario ad charitatis objectum pertinent.

Ad 3. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de obedientia, et fide. Virtus enim obedientiæ proprie in voluntate consistit, et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quia hæc promptitudo est per se, et proprie objectum obedientiæ. Sed hoc vel illud præceptum, per accidens, et consequenter se habet ad per se objectum obedientiæ. Ad prob. conseq. dicitur, quod fides non est obedientia, sed potius ipsa obedientia est quidam fidei effectus.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam.

Pro affirmativa. = Videtur quod omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam.

1. Ad ea, quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur æqualiter. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

2. Simplices tenentur credere etiam minimos fidei articulos explicite. Ergo omnes tenentur omnia explicite credere.

Antecedens prob., quia nullus debet examinari de his, quæ non tenetur credere. Sed simplices quandoque de minimis articulis fidei examinantur. Ergo simplices articulos etiam minimos fidei explicite credere tenentur.

3. Si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur periculosum. Ergo omnes tenentur æqualiter ad explicite credendum.

Subsumptum prob., quia posset contingere, quod illi maiores errarent.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. lib. 2. mor. cap. 35. Exponens illud Job. 1. *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos*, dicit quod minores qui per asinos significantur, debent in credendis, cohærere maioribus, qui per boves significantur.

Determinatio.

Conclusio. Superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem noticiam de credendis, quam alii, et magis explicite credere.

Prob. Sicut se habent Angeli superiores illuminantes Angelos inferiores, respectu ipsorum Angelorum illuminatorum, sic se habent homines superiores, ad quos pertinet alios erudire, ad ipsos quos erudire debent. Sed Angeli superiores, illuminantes Angelos inferiores, habent pleniorem notitiam de rebus divinis, quam inferiores, ut Dionys. dicit 12. cæl. Hier. Ergo homines, ad quos pertinet alios docere, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, quam inferiores quos instruere debent.

Maior prob., quia explicatio credendorum fit per divinam revelationem; eo quod credibilia naturalem rationem excedant.

Revelatio autem divina semper pervenit ad inferiores per superiores, sicut ad homines per Angelos, et ad Angelos inferiores per superiores, ut Dionys. dicit 4. cap. cæl. Hier. eo igitur modo, quo se habent Angeli superiores in manifestando inferioribus ea, quæ per divinam revelationem acceperunt, ita se debent habere homines superiores in explicatione credendorum ad eos, quibus credenda explicant: et sicut superiores Angeli plenius ea, de quibus illuminant percipiunt, sic homines superiores debent plenius ea, quæ sunt fidei, percipere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod explicatio credendorum non est de necessitate salutis æqualiter quantum ad omnes, sed solum quantum ad maiores, qui plura tenentur explicite credere, quam minores, quia habent officium alios instruendi, et hæc maior explicatio credendorum est necessaria maioribus, non minoribus ad salutem.

Ad 2. Negatur anteced. Ad prob. dicitur ad minorem, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio, quod sint ab hæreticis depravati, qui etiam si inveniantur ex simplisitate, et non pertinaciter defecisse, non eis imputatur.

Ad 3. Negatur subsumptum. Non enim est periculosum, ut minores habeant fidem implicitam, in fide majorum, quia maioribus non adhærent, nisi quatenus ipsi maiores adhærent doctrinæ divinæ. Unde Apost. dicit 1. Cor. 4. *Imitatores mei stote, sicut et ego Christi.* Unde non est humana cognitio maiorum, quæ sit regula fidei, sed veritas divina, et ideo non est periculosum maiorum fidei inhærere, quatenus est innixa divinæ veritati. Ad prob. autem subsumpti dicitur, quo si aliqui maiorum á vera fide deficiant, non præjudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere arbitrantur; nisi forte eorum erroribus in particulari pertinaciter adhæreant, contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ deficere non potest, dicente Domino Lucæ 22. *Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua.*

ARTICULUS VII.

Utrum explicite credere mysterium Incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.

Pro negativa.=Videtur quod credere explicite mysterium Incarnationis Christi, non sit de necessitate salutis apud omnes.

1. Ea, quæ Angeli ignoraverunt, non tenetur homo explicite credere. Sed mysterium Incarnationis Angeli ignoraverunt. Ergo ad credendum mysterium Incarnationis Christi, homines non tenebantur, antequam compleretur.

Maior prob. Quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines, mediantibus Angelis.

Minor. Quia in Psal. 23. Angeli quærebant, *quis est ille rex Gloriæ?* et in Isaia c. 63. *Quis est iste, qui venit de Edom?* ut Dionys. exponit cap. 7. cæl. Hierarc.

2. Joannes Baptista fuit Christo propinquissimus, et fuit de maioribus, immo maior inter natos mulierum, ut di-

citur Matt. 11. Sed Joannes videtur ignorasse Incarnationis mysterium explicite, cum quæsierit: Tu es, qui venturus es, an alium expectamus? ut dicitur Matt. 11. Ergo credere mysterium Incarnationis non est de necessitate salutis apud omnes.

3. Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec implicitam, nec explicitam. Sed multi gentiles adepti sunt salutem per ministerium Angelorum: ut Dion. dicit cap. 9. cœl. Hierarc. Ergo videtur, quod credere explicite mysterium Incarnationis Christi, non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Maior prob. quia gentilibus nulla revelatio facta fuit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in lib. de correptione et gratia, «illa fides sana est, qua credimus «nullum hominem, sive maioris, sive par«væ etatis, liberari á contagio mortis et «obligatione peccati, nisi per unum me«diatorem Dei.»

Determinatio.

1.ª Conclusio. Mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes diversimode tamen, secundum diversitatem temporum, et personarum.

Prob. Deinde declaratur. Probatur quidem hac ratione. Illud, quod per se pertinet ab objectum fidei, est necessario credendum, ut dictum est art. 5. Sed Mysterium Incarnationis per se pertinet ad objectum fidei. Ergo mysterium Incarnationis est necessario ab omnibus credendum.

Minor prob. Illud, per quod homo beatitudinem consequitur, proprie, et per se pertinet ad objectum fidei, ut dictum est. Sed mysterium Incarnationis, et passionis Christi, est via hominibus veniendi ad beatitudinem. Juxta illud Act. 4. «Non est aliud nomen datum homi«nibus, in quo oporteat nos salvos fie«ri. Ergo mysterium incarnationis per «se pertinet ab objectum fidei.»

Declaratur vero conc. sequentibus distinctionibus, et conclusionibus. Termini positi in conclusione, qui declaratione indigent, sunt aliqualiter, et diversimode, secundum diversitatem temporum, secundum diversitatem personarum.

1.ª *Distinctio.* Sciendum igitur, quod primi duo termini dicunt modum credendi. Mysterium igitur Incarnationis sicut et alia divina mysteria, dupliciter possunt credi, scilicet implicite, et explicite.

2.ª *Distinctio.* Tempus, quo mysterium hoc creditum fuit, est triplex, scilicet ante peccatum, post peccatum, et post gratiam revelatam, scilicet in lege Evangelica.

3.ª *Distinctio.* Per diversitatem personarum intelliguntur maiores, ad quos pertinet alios docere, et minores, quia á maioribus erudiuntur in rebus fidei.

1.ª Conclusio. Ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, scilicet ad glorificandum hominem.

Prob. quia quod dixit Adam Gen. 2. *Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem, et adhærebit uxori suæ*, Apost. dicit ad Ephes. 5. *Esse magnum Sacramentum in Christo et in Ecclesia:* quod Sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Unde Adam per illa verba ostendit Mysterium Incarnationis fuisse sibi revelatum, et illud credidisse.

2.ª Conclusio. Primus homo ante statum peccati non habuit fidem explicitam de Mysterio Incarnationis, secundum quod ordinabatur ad liberationem á peccato per passionem, et resurrectionem Christi.

Prob. quia homo non fuit præscius sui peccati futuri.

3.ª Conclusio. Misterium incarnationis, post peccatum, fuit explicite credi-

tum á maioribus, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad passionem, et resurrectionem, quibus humanum genus á peccato et morte liberatur: minores vero solum implicite, seu velata quadam cognitione credidérunt.

Prob., quia aliter non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis; et ante legem, et sub lege, quorum sacrificiorum significatum maiores explicite cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum crédebant, et tanto clarius, quanto Christo fuerunt propinquiores, ut artic. 2. quæst. præcedenti, dictum est.

4.ª Conclusio. Post tempus gratiæ revelatæ, tam maiores, quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipue quantum ad ea, quæ in Ecclesia solemnizantur, et publice proponuntur, ut sunt mysteria pertinentia ad Incarnationem Christi. Hæc relinquitur manifesta ex dictis quæst. 1. artic. 8. et in q. præsenti art. 5.

5.ª Conclusio. Subtiles considerationes circa articulos Incarnationis, tenentur aliqui magis, vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui, et officio uniuscujusque.

Hæc est manifesta ex dictis art. præc. per totum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem: quod Angeli non omnino ignoraverunt Incarnationis mysterium. Ad prob. dicitur: quod quærebant, ut cognoscerent aliquas rationes hujus mysterii perfectius, quas cognoverunt Christo revelante, ut Aug. dicit 5. super Gen. ad lit cap. 19.

Ad 2. Negatur minor ad ejus prob. dicitur, quod Joannes non quæsivit de adventu Christi in carne, quasi hoc ignoraret. Non enim Joannes ignoravit filii Dei Incarnationem, quia ipse hoc confessus fuit, et testimonium perhibuit, quia hic est filius Dei. Nec ignoravit eum venturum ad passionem, tum quia hoc alii Prophetæ noverunt, ut patet, Is. 53. Tum quia ipsemet J. dixit. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*, in hoc prænuncians ejus futuram immolationem. Ratio autem quare quæsierit Joannes á Christo. Tu es, qui venturus es, an alium expectamus? diversa assignatur. Gregorius enim hommilia 6. dicit: quod Joannes non quæsivit an ipse esset Messias, vel an deberet pro hominibus pati, quia hæc sciebat. Sed quæsivit, an per seipsum esset descensurus ad inferos, ad liberandum animas sanctorum patrum in eo detentas. Sciebat enim Joannes, sanctas illas animas fore liberandas virtute passionis Christi, quæ usque ad Limbum se extendere debebat, secundum quod dicitur Zach. 9. *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua*, sed tamen adhuc explicite non cognoscebat, an Christus in propria persona esset ad inferos descensurus, nec necessario hoc tenebatur credere, quousque fuisset impletum.

Ambros. c. 7. super Lucam dicit, quod Joannes non inquisivit ex dubitatione, vel ex ignorantia, sed ex pietate.

Chrysos. dicit quod non inquisivit, quia ipse dubitaret, aut ignoraret, sed ut per Christum satisfaceret suis discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea, quæ prædixerunt. Job enim, qui Gentilis fuit capitulo 19. dixit. *Scio, quod redemptor meus vivit.* Sybilla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut dicit August. contra Faustum libro 13. capitulo 15. Et tempore Constantini Augusti inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo, habens laminam aueam in pectore, in qua scriptum erat, Christus nascetur ex

virgine, et ego credo in eum. Si qui vero salvati sunt, quibus nulla fuerit facta revelatio, nullus tamen salvatus est absque fide, saltem implicita, mediatoris, habebant enim fidem in divina providentia, credentes Deum esse hominum liberatorem, secundum modos sibi placitos.

ARTICULUS VIII.

Utrum explicite credere Trinitatem, sit de necessitate salutis.

Pro negativa.=Videtur quod credere Trinitatem explicite, non sit de necessitate salutis.

1. Ad salutem sufficit credere duo, scilicet quod *Deus sit, et quod inquirentibus se remunerator existat*, ut dicitur ad Heb. 11. Ergo credere Trinitatem non est necessarium ad salutem.

Consequentia prob., quia illa duo credi possunt absque fide Trinitatis.

2. *Christus manifestavit nomen Patris mundo, non nomen, quo Deus dicitur, sed nomen, quo erat Pater ejus, idest se esse filium Dei, et Deum esse ejus Patrem* ut August. exponit tract. 106. in Joannem. Ergo ante adventum Christi erat ignotum nomen patris esse in divinis, et per consequens esse Trinitatem, et sic non erat tunc necesse credere mysterium Trinitatis.

3. Illud tenemur explicite credere quod est beatitudinis objectum. Sed personarum Trinitas non est beatitudinis objectum. Ergo non tenemur, explicite credere Trinitatem.

Minor prob., quia objectum beatitudinis est summa bonitas quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In veteri testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, etiam in ipso principio productionis hominis. Nam dicitur Gen. c. 2. *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Ergo á principio fuit necessarium ad salutem credere explicite Trinitatis mysterium.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Mysterium Trinitatis ante filii Dei Incarnationem fuit creditum á maioribus explicite, á minoribus vero implicite, et quasi obumbrate in fide maiorum: sed post tempus divulgatæ gratiæ tenentur omnes explicite credere mysterium Trinitatis.

Prob. Mysterium Incarnationis fuit ante adventum Christi necessario creditum á maioribus explicite, et á minoribus implicite, et quasi obumbrate, et post tempus divulgatæ gratiæ omnes explicite credere ipsum tenentur necessitate salutis, ut dictum est ar. præced. Ergo idem dicendum est de mysterio Trinitatis.

Conseq. probatur, quia mysterium Incarnationis explicite credi non potest sine fide Trinitatis. Et hoc prob. quia in mysterio Incarnationis Christi continetur, quod filius Dei carnem assumpserit, quod conceptus fuerit de Spiritu Sancto, quod per gratiam Sancti Spiritus mundum renovaverit: quæ omnia supponunt fidem Trinitatis, ut patet.

Et confirmatur secunda pars, quia «omnes, qui renascuntur in Christo, «hoc adipiscuntur per invocationem Tri«nitatis» secundum illud Matth. ult. «euntes docete omnes gentes baptizan«tes eos in nomine Patris, et Filii, et «Spiritus Sancti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod credere illa duo fuit quidem semper et omnibus necessarium, tamen non sunt illa duo sufficientia, omni tempore, et omnibus, ad salutem, sed ultra illa, necesaria est fides Trinitatis, et aliorum mysteriorum divinorum.

Ad 2. Dicitur ad consequentiam, quod ante adventum Christi mysterium Trinitatis erat occultum in fide maiorum, et per Christum, et per Apostolos fuit explicatum mundo.

Ad 3. Negatur minor. Ad prob. dicitur: quod divina bonitas potest dupliciter cognosci. Uno modo, per suos effectus, scilicet per creaturas, eo modo, quo nunc intelligitur in hac vita: et sic potest intelligi absque Trinitate personarum. Alio modo, prout intelligitur in seipsa: et sic non potest intelligi, et videri sine visione personarum, et hoc modo eam contemplantur beati. Unde personæ pertinent ad beatitudinis objectum.

ARTICULUS IX.

Utrum credere sit meritorium.

Pro negativa.=Videtur quod credere non sit meritorium.

1. Quod est præambulum ad principium merendi, non est meritorium. Sed fides est præambula ad principium merendi. Ergo fidei actus non est meritorius.

Maior prob. á simili quia enim actus naturæ præcedit alios actus, non est meritorius. Non enim meremur, nec demeremur in naturalibus.

Minor prob. Charitas est principium merendi. Sed fides est præambula ad charitatem. Ergo fides est præambula ad principium merendi.

2. Scire, et opinari, non sunt actus meritorii. Ergo nec credere est actus meritorius.

Conseq. prob., quia fides est media inter scientiam, et opinionem, unde si actus considerandi ea quæ sciuntur, et ea quæ opinantur, non sunt meritorii, nec actus fidei, qui est medius inter eos, erit meritorius.

3. Ille, qui assentit alicui rei credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Sed sive hoc, sive illud dicatur, non est actus fidei meritorius. Ergo nullo modo credere est meritorium.

Minor prob. Nam si habet causam inducentem sufficienter, jam non erit ei liberum credere, et ideo nec meritorium. Si vero non habet causam sufficientem ad credendum, tunc non est meriti sed levitatis, credere, juxta illud Eccles. 19. *Qui cito credit, levis est corde.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Heb. 11. dicitur quod *sancti per fidem vicerunt regna*, etc. Quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo credere est meritorium.

Determinatio.

Conclusio. Actus fidei potest esse meritorius.

Prob. Omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest esse meritorius. Sed credere est actus, qui subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Ergo credere potest esse actus meritorius.

Maior, quia actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto á Deo per gratiam.

Minor prob., quia credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ, ex imperio voluntatis motæ á Deo per gratiam, et sic credere subjacet lib. arb. in ordine ad Deum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod ea quæ sunt præambula ad principium merendi, quod est charitas, dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum se. Alio modo, ut sunt formata charitate. Si considerentur secundum se, non possunt esse meritoria. Si considerentur, ut formantur charitate, sunt meritoria. Pro quo est sciendum quod natura comparatur ad charitatem, quæ est principium merendi, sicut materia ad formam. Et fides comparatur ad charitatem, sicut ultima dispositio ad formam ultimam. Constat autem, quod nec materia secundum se, nec dispositio præcedens ultimam formam, possunt agere ante adventum formæ, sed tamen post adventum formæ utrumque, scilicet tam materia, quam ultima dispositio, virtute formæ, concurrit ad agendum. Sicut ma-

teria ignis, et calor, non agunt nisi virtute formæ substantialis ignis.

Sic igitur neque natura, neque fides secundum se, possunt producere actus meritorios. Charitate autem superveniente, tam actus fidei, quam actus naturæ, et naturalis liberi arbitrii fiunt meritorii.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod tam in scientia, quam in opinione et fide possunt duo considerari. Primum est, assensus scientis ad rem scitam, et opinantis ad rem opinatam, et credentis ad rem creditam. Secundum est, consideratio rei scitæ, et opinatæ, et creditæ. Si consideretur assensus scientis ad rem scitam, non est actus meritorius: quia talis actus non subjacet libero arbitrio, sed cogitur ratione ad assentiendum. Unde assentire huic propositioni, scilicet homo est risibilis, nullum est meritum. Si attendatur consideratio scientis circa rem scitam, potest esse actus meritorius: quia actualis consideratio subjacet libero arbitrio. Unde, si hæc consideratio ordinetur in Deum, vel ad utilitatem proximi, potest esse actus meritorius.

Actus assentiendi in opinione, non habet multum rationem meriti: quia assensus opinantis est quoddam debile, et infirmum. Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Consideratio vero actualis opinantis circa rem opinatam, potest esse meritoria: quia subjacet, et ipsa libero arbitrio, et propterea si sit ad bonum ordinata, est actus meritorius.

Fides autem, quoad utrumque, tum scilicet quoad assensum, tum quoad actualem considerationem est meritoria: quia fides, quoad utrumque actum, scilicet assentiendi et considerandi, subjacet libero arbitrio ut patet ex dictis ar. 1. hujus quæst.

His stantibus ad formam argumenti. Negatur consequentia, non enim est eadem ratio de scientia, et opinione ex una parte, et fide ex altera, quoad omnia. Quia actus scientiæ et opinionis non sunt omnes actus meritorii, ut dictum est, scilicet quoad assensum, licet quoad actualem considerationem possint esse meritorii. Fides autem quoad utrumque habet rationem meritorii, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur quod ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum. Inducitur enim authoritate doctrinæ divinæ, confirmatæ miraculis, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis, et propter hoc non leviter credit: et iterum, non minuitur meritum, hæc enim inductiva sunt ad voluntarie credendum, non tamen faciunt videre credibilia.

ARTICULUS X.

Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, minuat meritum fidei.

Pro affirmativa.=Videtur quod ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

1. Gregor. dicit Hom. 26. in Evang. quod *fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.*

2. Quod diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti. Sed ratio humana videtur minuere rationem virtutis ipsius fidei. Ergo ratio humana inducta ed ea quæ sunt fidei, diminuit meritum fidei.

Maior prob., quia *felicitas est præmium virtutis*, ut Philos. dicit 1. Ethic. c. 9. Unde quod diminuit rationem virtutis, consequenter diminuit ejus meritum, et præmium.

Minor de ratione fidei est, ut sit non apparentium, ut dictum est. Sed quanto plures rationes inducuntur ad ea quæ sunt fidei, tanto minus sunt inapparentia: ergo rationes ad ea quæ sunt fidei, minuunt rationem virtutis ipsius fidei.

3. Id, quod inducitur in contrarium fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum á fide, sive etiam sit ratio aliqua, hoc persuadens, auget meritum fidei. Ergo ratio coadjuvans fidem, minuit meritum fidei.

Conseq. prob., quia contrariorum con-

trariæ sunt causæ. Unde si ratio, contra fidem inducta, auget meritum, ratio pro fide minuere videtur meritum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Petrus in sua prima Epistola c. 3. monet fideles dicens. *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti, reddere rationem de ea quæ in vobis est, fide, et spe.* Ad quod Apost. non induceret, si ratio minueret meritum fidei.

Determinatio.

Distinctio. Ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno modo, sicut præcedens, puta si aliquis tantum haberet, vel non haberet voluntatem ad credendum, quantum ratione humana induceretur. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem consequenter, et est, quando homo habet promptam voluntatem ad credendum, et diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, si quas rationes ad hoc invenire potest.

1.ª CONCLUSIO. Ratio humana præcedens voluntatem credentis, minuit meritum fidei.

Prob. Sicut se habet passio præcedens electionem in virtutibus moralibus, ita se habet ratio præcedens voluntatem credendi in virtute fidei. Sed passio præcedens electionem in virtutibus moralibus minuit laudem actus virtuosi, ut dicitur 1. 2. quæst. 24. 3. 1. Ergo et ratio humana præcedens voluntatem minuit meritum fidei.

2.ª CONCLUSIO. Ratio humana se habens consequenter ad voluntatem credentis, non solum non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti.

Prob. Sicut se habet passio sequens electionem in moralibus ad actus virtutis, sic se habet ratio humana consequens voluntatem credendi, in virtute fidei. Sed passio consequens, in virtutibus moralibus, est signum promptioris voluntatis, ut ibidem dictum est. Ergo et ratio humana consequens voluntatem credendi, est signum maioris meriti.

Et confirmatur concl. quia Jo. 4. Samaritani, per quos fideles significantur, dixerunt ad mulierem, quæ rationem humanam significat, *jam non propter tuam loquelam credimus.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Greg. loquitur in casu, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam: tunc enim minuitur meritum, ut dictum est.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod rationes inductæ ad ea quæ sola fide tenentur, et humana ratione non possunt probari, non sunt demonstrativæ, ut inducere possint intellectum humanum, ad eorum evidentiam, sed solum removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile, quod proponitur credendum. Unde per hoc non minuitur, nec ratio virtutis, cum remaneant res fidei inapparentes, nec per consequens meritum. Rationes vero, quæ inducuntur ad ea quæ sunt præambula fidei, cum possint esse demonstrativæ, diminuunt quidem rationem fidei, quia faciunt esse apparens, quod proponitur. Sed quia hujusmodi rationes non diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta, ad credendum ea, etiam si non apparerent: ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de eo quod inducitur contra fidem, sive interius in mente, sive exterius in persecutione, et de his quæ pro fide inducuntur. Nam ea quæ contra fidem inducuntur, sunt talia, ut possint retardare promptitudinem voluntatis ad credendum, et ideo, qui his resistunt, ostendunt voluntatem magis promptam, et firmam ad credendum, et propter hoc magis merentur, ut martyres fecerunt. Ea autem quæ pro fide inducuntur, non semper diminuunt voluntа-

tis promptitudinem, sed aliquando potius sunt signum maioris promptitudinis, ut dictum est, et ideo tunc non minuunt meritum credentis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI

EX PRÆCED. 2.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito decredere B. Virginis matris esse dictum Luc. 2. "Maria conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo." Describit enim tunc Evangelista fidem actualem B. Virginis circa audita de filio suo. Ac si ad propositum nostrum propius accedens dicat: Maria in corde suo, idest in intellectu, cogitabat cum assensu credibilia ipsa; et sic cogitans, illa credebat. Credebat, inquam, non tantum fide humana, sed etiam fide theologica. Quod enim crederet, pastores dicere verum de apparitionibus, dictis, et cantibus Angelorum: hoc fidei humanæ erat: quod autem crederet, illos Angelos á Deo fuisse missos, et hujus infantis sui esse ministros, et eos ex corde lætari de salute hominum appropinquante ad restaurandas sedes ab apostaticis Angelis jam olim desertas: hoc erat fidei theologicæ. Cogitans illa, dixi, credebat: non quia cogitatio causaret fidei theologicæ assensum: sed quia ibi cogitatio, et assensus erant ex æquo. Non enim cogitatio se habet ad assensum eodem modo in fide, et in scientia. Nam sciens ex collatione principiorum intellectorum ad conclusiones, conclusionibus assentit, et sic cogitatio inducit ad assensum: credentis autem assensum non cogitatio, sed voluntas causat. In fide enim intellectus cogitando non potest determinari ad unam partem contradictionis, neque per definitiones terminorum, sicut in principiis scientiarum humanarum: neque virtute principiorum, sicut in demonstrativis conclusionibus: sed determinatur per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti contradictionis determinate: et hoc propter aliquid sufficiens ad movendum sic voluntatem: licet non fit sufficiens ad movendum sic intellectum, utpote quia videtur esse bonum, et conveniens assentire determinate huic parti: verbi gratia. Promittit Deus vitam æternam nobis, si crediderimus, ut oportet, dictis suis. Hoc præmio audito, movetur voluntas ad assentiendum dictis illius, et hoc idem præcipit intellectui: et intellectus præcepto voluntatis adstrictus idipsum credit firmiter, quamvis intellectus ipse non moveatur ad hoc sufficienter per aliquid á se intellectum. Quia ergo intellectus non determinatur ad unum hoc modo, ut ad proprium terminum, idest ad visionem alicujus intelligibilis perducatur: inde est, quod adhuc habet cogitationem, et inquisitionem de his, quæ credit, licet eis firmissime assentiat. *Secundo* habes: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse dictum Gen. 15. *Credidit Abraham Deo*: et similia Exod. 14. Judith. 14. Ecclesiastici 22. 32. Daniel. 6. Item 2. Paralip. 16. "Oculi Domini præbent fortitudinem his, qui perfecto corde credunt in eum," et similia Matth. 18. Joan. 2. 6. 9. 11. 12. 14. Item Hebr. 11. "Accedentem ad Deum, oportet credere, quia est" idest quod est. Ecce ergo ly *credo Deum* ex Hebr. 11. et ly *credo Deo* ex Gen. 15. et ly *credo in Deum* ex 2. Paralip. 16. etc. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim angelica doctrina hæc declaretur, et confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Petri Abailardi*, ut refert Prateolus tit. *Trinit.*, dicentis; Nihil fide esse credendum, quod virtutem nostri intellectus excedat. Patet enim hic totum contrarium et ex ratione directa, et ex ratione indirecta. Ratio directa est illa, quæ ponitur in corpore ad probandum conclusionem. Ratio indirecta vocatur illa, quæ ponitur in responsionibus argumentorum; hoc est, solutio argumentorum est ratio indirecte pro conclusione militans. Sicut enim visa ratione in corpore agnoscit quis immediate, quod conclusio probata per illam est vera; ita visis solutionibus argumentorum agnoscit quis immediate, quod

adversarius conclusionis dicit falsum, ac ab apparentia veridecipitur. Et consequenter cognoscit, quod propugnator conclusionis dicit verum, ac per hoc conclusio ipsa corroboratur. Duas has rationes: scilicet directam, et indirectam intellige semper in omnibus hujusmodi appendicibus, quando in illarum principio dicitur ly quomodo per rationem. Ita, quod ly per rationem intelligi tunc debet ac si diceretur, per rationem duplicem, scilicet *directam, et indirectam. Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam haeresim merito damnari ab iis, quae contra ipsam recitantur in Elucid. p. p. q. 46. artic. 2. Et in veritatibus aureis super legem veterem lib. Num. cap. 2. concl. 1. Item ab Apostolo 2. Corinth. 10. "In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi: et in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam, cum completa fuerit vestra obedientia.,, Per hoc siquidem monstrat Apostolus, quod credibilia á se praedicata sunt supra rationem naturalem hominum, quibus tamen fidem adhibere tenentur auditores, ne incurrant in ultionem illam inobedientium, de qua ibi subdit: *Et in promptu*, etc. Propterea namque intellectus credentis dicitur captivatus; quia constringitur terminis alienis, et non propriis. Alienis, inquam, quia per voluntatem determinatur ad sic credendum: supra *art.* 1. Non propriis item, quia non movetur sufficienter ad hoc ex visione aliqua objecti intelligibilis, supra quæst. 1. art. 4. 5. Ideo autem non movetur ex tali visione; quia objectum credibile est supra facultatem naturalem ipsius intellectus. Cujus rei, quod scilicet terminis alienis, non propriis, sic adstringatur, et consequenter talia credere sit supra rationem, signum evidens est: quod in credente potest insurgere motus de contrario illius, quod firmissime credit: id quod in intelligente, vel proprie sciente non potest accidere. Item, quomodo per rationem ostendas, etc. damnari á veritatibus aureis super legem veterem lib. Num. cap. 13. concl. 7. et cap. 23. conc. 5. *Tertio* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur doctrina hæc angelica, et consolidetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito ab ecclesia insinuatum, necessarium esse homini ad salutem accipere per modum fidei ea, quæ per rationem naturalem cognosci possunt. Hoc autem significavit facto suo, quando scilicet in symbolo fidei inter credenda posuit etiam illa, quæ rationis humanæ vim non transcendunt, ut ly "Credo Deum, unum, omnipotentem, Dominum nostrum, æternum» (vide Symbolum Athanasii) "immensum, increatum.» Prædicata enim hæc Dei etiam Philosoph. (ut exercitatis in Metaphysica patet) agnovit: de quibus et intelligitur illud Rom. 1. "Quod notum est Dei, manifestum est in illis, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Concilio *Forojuliensi*, quod homo tenetur ad credendum aliquid explicite. Ab illo autem id insinuatum est per hoc, quod dicit: "Symbolum, et orationem dominicam, omnis Christianus memoriter sciat, omnis ætas, omnis sexus, omnisque conditio, masculi, fœminæ, juvenes, senes, servi, liberi, pueri, conjugati, innuptæque puellæ; quia sine hac benedictione nullus poterit in regno cœlorum percipere portionem.» Hæc illud, post symbolum fidei, ejusque declarationem. Per symbolum autem fidei, quoad prædictam necessitatem sciendi, intellige symbolum Apostolorum. Nam hoc proprie vocatur symbolum, ad quod omnia alia symbola, tamquam catholicæ expositiones illius reducuntur, et quod implicite continet, quidquid ab aliis explicite digestum postea fuit. Quod vero sic accipiat symbolum illa synodus tunc, quando de tenendo illud memoriæ præcipit, videtur ex hoc, quod ad hujusmodi mandatum obligat omnem ætatem, sexum, conditionem, ut ibi. Constat autem facilius memoriter addisci symbolum Apostolorum, quam Patrum: imo hoc ab hominibus provectis vix memoria retinetur. Adde, quod, cum in symbolo Apostolorum contineantur omnia necessaria pro omnibus, infra art. 7. non videtur Concilium loquens de omnibus hominibus voluisse obligare ipsos ad symbolum continens necessaria ad explicite credendum solummodo á majoribus, ibi art. eod. Hæc dixerim, ne cui suboriatur scru-

pulus, ubi revera non est, credendo, scilicet præceptum illud Concilii intelligi debere de symbolo Patrum ex eo, quod ante hujusmodi præceptum præposuerat symbolum Patrum. Præposuit siquidem symbolum Patrum, sed non ad hunc finem ut scilicet præceptum postea fiendum intelligeretur universaliter de eorum symbolo. Ad quem ergo finem præposuit illud? Ut distinctius explanaret ipsum, et promptius, utpote quod explicite magis contineat credibilia á semetipso explananda, quam symbolum Apostolorum. Præposuit etiam illud, ut ipsum, simul cum annexa declaratione injungeret Sacerdotibus; ecclesiasticisque viris memoriæ commendandum, ut inibi de tali injunctione patet, ad differentiam aliorum alterius ætatis, sexus, conditionis, vide art. 6. Quomodo autem præceptum illud Concilii, etiam ignorantes litterarum, de quibus ibi quoque loquitur, implere valeant, ne tali benedictione, regnoque cœlesti priventur, videbis infra art. 7. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, fuisse merito á Concilio *Forojuliensi* insinuatum, quod non æqualiter tenentur omnes ad habendum fidem explicatam. Insinuatum est autem per hoc, quod præmisso fidei symbolo cum ejus declaratione, dicit sic: "Hanc igitur Catholicæ fidei sincerissimam puritatem volumus omnes Dei sacerdotes, omnesque gradus Ecclesiæ, summo cum studio, et absque ullo vitio ita, ut ne unus quidem apex intermittatur, vel augeatur, distincte, et sensatim discendo memoria retinere, et posteris suis discenda derelinquere. Symbolum vero, et orationem dominicam omnis Christianus memoriter sciat, omnis sexus, omnisque conditio.» Ecce, quantam differentiam facit Concilium inter majores, et minores respectu habendi fidem explicitam. Non enim ad declarationem symboli á se ibi factam, neque ad symbolum Patrum, ut art. 6. vidimus, arctat minores, sed solum ad symbolum Apostolorum, ad quæ tamen omnia explicite scienda, et credenda adstringit majores. Item, quomodo per rationem ostendas, etc. insinuatum á Concilio *Rhemensi* cap. 1. sic: "Primo omnium institutum est de fidei ratione, ut unusquisque juxta intellectum suæ capacitatis, Domino largiente, disceret et intelligeret, atque operibus pleniter observaret.» Ubi nota ly *juxta intellectum suæ capacitatis.* Hoc enim verbulo differentiam designat majorum, et minorum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum ab Apostolis Petro simul, et Paulo, quod credere in Christum semper fuit necessarium ad salutem, et á Concilio *Moguntiaco*, quod credere in Christum explicite post tempus gratiæ est necessarium, etc. Insinuatum est autem illud per hoc, quod Petrus dicit Act. 4. "Non est aliud nomen sub Cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri; et non est in aliquo alio,» scilicet á Christo, salus. Et Paulus Hebr. 11. "Sine fide impossibile est placere Deo.» Connecte tu per teipsum' istas authoritates simul: et liquido perspicies, quod secundum Apost. sine fide implicita saltem in Christum á Deo hominibus datam non potest alicui homini provenire salus. Insinuatum vero fuit illud, quod de tempore gratiæ dicebatur per hoc, quod Concilium *Moguntiacum*, dicit cap. 45. "Symbolum, quod est signaculum fidei, et orationem Dominicam, discere, semper admoneant Sacerdotes populum Christianum. Volumusque, ut disciplinam condignam habeant, qui hæc discere negligunt, sive in jejunio, sive in alia castigatione, ut emendentur. Propterea dignum est, ut filios suos donent ad scholam, sive ad monasteria, sive foras presbyteris, ut fidem Catholicam recte discant, et orationem Dominicam: ut domi alios edocere valeant. Et qui aliter non potuerit, vel in sua lingua hoc discat.» Vide, quam necesse ducat Concilium, quod omnes, nullo dempto, credant explicite mysteria Christi, ex quo et pœnas adjungit, et in materna lingua saltem addisci procurat. Hinc propter hoc ultimum Concilii dictum noveris, quod ad salutem sufficit credere in Christum explicite, cognocendo illius mysteria saltem vulgariter: et quod symbolum taliter addiscere, etiam quod non ordine illo ibi præscripto discatur, sat est. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Trinitatem credendam ab omnibus explicite, esse insinuatum á Concilio *Carthaginensi* 2. Id vero insinuavit

per hoc quod c. 1. ait. "Ea proponenda sunt, quæ á Patribus certa dispositione accepimus, ut Trinitatis, quam nostris sensibus consecratam retinemus, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti unitatem, quæ nullam noscitur habere differentiam, sicuti didicimus, ita Dei populos instruamus." Ubi de Trinitate explicite accepta, scilicet Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, et de ipsa, quatenus hanc nostris sensibus consecratam retinemus (idest quatenus per invocationem ejus sensibiliter factam consecrati sumus in baptismo consecratione stabili) facit mentionem ad finem hunc, ut aperte videant universi, quod de ipsius Concilii intentione est, ut omnes, et majores, qui scilicet instructuri sunt populos Dei, et minores, qui scilicet, sunt populi instruendi, credant explicite Trinitatem, idest Deum unum, et trinum. Item, quomodo per rationem, etc. insinuatum a Conciliis *Forojuliensi*, et *Rhemensi*, et *Moguntiaco*, de quibus supra art. 6. 7. Quia enim explicite omnes credere symbolum, ipsa volunt, ideo per hoc Trinitatem explicite debere credi ab omnibus asserunt. Symbolum namque Apostolorum Trinitatem in personis, et unitatem in natura Deitatis continet explicite per ly *Credo in Deum* (en unitas) *Patrem, et in Jesum Christum filium ejus, et in Spiritum Sanctum* (en Trinitas.) *Secundo* habes: etc.

Ex art. 9. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Papa *Martino V.* quod credere est meritorium. Per hoc autem insinuatum est, quod ipse in Epistola contra errores Joan. *Wiclef*, et *Huss* á Concilio *Constantiensi* damnatos, ait: «Ad fidem catholicam, quæ sola salvare potest, sine qua nulli veræ salutis subsidium contingit.» Patet enim, quod, si ipsa sola, respectu scilicet aliarum, quæ vocantur fides, salvare potest, quod, inquam credere secundum ipsam, est salutis æternæ meritorium; sicut et quod credere secundum quascumque alias, non est meritorium. *Secundo* habes: quomodo per rationem duplicem destruas hæresim pessimam maledicti *Averrois*, ut refert Directorium Inquisit. 2. *par. quæst.* 8, sic impiissime blasphemantis: "Christiani sunt garrulatores, et sine ratione seipsos movent ad credenda ex fide catholica sibi supposita." Ex hoc enim, quod credere est meritorium, patet, quod Christiani non sunt in credendo garrulatores. Nam regnum cœlorum non obtinent verba, et multo magis, si fuerint vana, qualia sunt garrulationes; quoniam «non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui fecerit voluntatem patris mei.» Matth. 7. Ergo credere, cum sit meritorium, est secundum voluntatem patris cœlestis: non autem garrulatio et credens facit voluntatem patris, dum credit: non autem garrulatur. Pater cœlestis enim odit omnes *observantes vanitates supervacue*. Psal. 5. quales sunt garrulatores: tantum abest, et ut aliquibus garrulatoribus, maxime ex eo, quod garrulantur, det ingressum regni cœlorum: et ut aliqui garrulatores, ex eo maxime, quod garrulantur, mereantur regnum cœlorum. Hactenus de ratione contra hæresim illam, quæ ratio ex corpore articuli sumitur. Sed et per rationem dictam in responsione ad tertium optime, directiusque destruitur. Quomodo enim garrulatores, aut sine ratione credentes, quæ fides catholica docet, jure possunt dici unquam illi, qui tribus rationibus per se singillatim sufficientissimis moti credunt; et non magis vocari Ecclesia antonomastice magna, populusque antonomastice gravis? Vide inibi Elucid. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á Deuter 4. "Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis, etc. En populus sapiens, et intelligens magna. Ibi enim Deuterenomium loquitur de populo fideli tunc, et dicit ipsum non garrulatorem, neque sine ratione motum ad credendum sibi præcepta, sed eum sapientem, et intelligentem, et pro tali ab universis reputandum. Quo contra Deuter. 32. dicit infideles esse filios, per ly *in gente stulta irritabo illos*. Vide Veritates aureas super legem veterem ibi *cap.* 4. *concl.* 4. et *cap.* 32. *concl.* 7. et satisfactum erit. Cum itaque fides antiquorum, et modernorum sit eadem, Christiani sunt populus sapiens, et intelligens; et pro talibus ab universis tamdem cum admiratione æstimandi, seipsos in maiorem confirmationem laudis christianorum, stultos vocaturis, atque insensatos, *Sap.* 5. En, quanta est vis veritatis, cui fides catholica innititur, *quæst.*

1. *art.* 1. Item damnatur 2. Petr. 2. "Propter quod continet scriptura. Ecce pono in Sion lapidem summum, angularem, probatum, electum, pretiosum, et qui crediderit in eum, non confundentur. Vobis igitur honor credentibus. Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, qui aliquando non populus Dei, nunc autem populus Dei, qui non consecuti misericordiam nunc autem misericordiam consecuti.» Item ab Apocal. 21. «Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis, et ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.» Quis vel insannissimus dicat, quod esse populum Dei et colere Deum pro Deo, sit esse garrulatorem, aut sine ratione ad hoc moveri? Porro Christum, qui est illud *tabernaculum Dei cum hominibus*, in nobis habitare per fidem dixit Apostolus *Ephes.* 3. Fideles ergo soli colunt Deum pro Deo, sunt populus Dei, habent Deum in cordibus suis habitantem. Vide, quoniam contra gentilem *Averroem* agis, lib. 1. cont. gent. c. 6. et lib. 3. c. 115. et 192. *Quarto* vide: quomodo, etc.

Ex art. 10. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á sacris litteris, quod ratio humanitus inductiva ad ea, quæ sunt fidei, non diminuit meritum fidei. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur ad Titum c. 1. «Potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere.» Item Ecclesiast. 24. "Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.» Item 1. Petr. 3. "Parati semper ad satisfactionem omni poscenti, reddere rationem de ea, quæ in vobis est, fide.» Ad rationem autem reddendam de fide, sicut et ad sui apud homines elucidationem per rationes inductivas ad ejus notitiam utique factas, et ad exhortari in doctrina sana, contradicentes etiam arguendo, idest, per rationes covincendo (quæ duo faciunt SS. Doctores Scholastici) non invitarent nos sacræ litteræ profluentes á Deo, qui semper *docet nos utilia*, Isai. 48. si ratio inductiva ad credibilia diminueret, quantum est de se meritum fidei ut patet. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TERTIA,

DE EXTERIORI ACTU FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio, et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum confessio sit actus fidei.

Secundo, utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS I.

Utrum confessio sit actus fidei.

Videtur quod confessio non sit actus fidei.

1. Actus pœnitentiæ non est fidei actus. Sed confessio est actus pertinens ad pœnitentiam. Ergo non est actus fidei.

Maior prob. Quia idem actus non pertinet ad diversas virtutes.

Minor. Quia confessio est pars pœnitentiæ.

2. Actus, qui causatur á fortitudine, non est actus fidei. Sed confessio est actus causatus á fortitudine. Ergo confessio non est actus fidei.

Minor. Virtus removens impedimenta, quibus aliquis retrahitur á confessione fidei, causat actum confessionis fidei. Sed fortitudo removet impedimenta, quibus homo retrahitur á confessione fidei. Ergo fortitudo est causa actus confessionis fidei.

Minor hujus manifestatur. Nam potest quis retrahi ab actu confessionis fidei propter duo, scilicet timorem, et confusionem. Unde Apost. ad Eph. cap. ultimo petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii.* Quæ duo removentur per fortitudinem, ad quam pertinet moderari timores, et audacias.

3. Alia exteriora opera bona, quæ sunt á fide per dilectionem, non ponuntur actus fidei. Ergo nec confessio debet poni actus fidei.

Conseq. prob. Quia sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora opera facienda, ut dicitur ad Cal. 5. quod *fides per dilectionem operatur.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gloss. super illud secundæ Thes. primo. *Et opus fidei in virtute*, dicit, idest *confessionem, quæ proprie est opus fidei.*

Determinatio.

Conclusio. Confessio exterior eorum, quæ sunt fidei, est actus fidei.

Probatur. Actus, qui secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem, ad ea, quæ sunt fidei, est actus fidei. Sed confessio est actus, qui secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem, ad ea, quæ sunt fidei. Ergo confessio est actus fidei.

Maior probatur, quia actus exteriores, illius virtutis sunt actus ad cujus fines, secundum suas species, referuntur. Sicut quia jejunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, ideo est actus abstinentiæ; ita actus, qui ordinatur ad ea, quæ sunt fidei, est actus fidei.

Minor probatur, quia confessio ordinatur, tamquam ad finem, ad manifestandum interiorem conceptum fidei, sicut omnis exterior locutio ordinatur ad significandum, quod corde concipitur. Unde Apost. dicebat 2. Cor. 4. *Habentes eumdem fidei Spiritum credimus, propter quod et loquimur.* Unde sicut interior conceptus eorum quæ sunt fidei, est actus fidei, ita exterior confessio quæ ad significandum interiorem conceptum ordinatur, est actus fidei.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod triplex est confessio, quæ in scripturis laudatur. Una est confessio eorum, quæ sunt fidei, et ista est proprius actus fidei. Alia est confessio gratiarum actionis, vel laudis, de qua dicitur Matth. Confiteor tibi pater Domine cœli, etc. et iste est actus latriæ. Tertia est confessio peccatorum, et ista pertinet ad pœnitentiam. Nunc est sermo de confessione eorum quæ ad fidem pertinent. Unde neg. minor. Ad prob. neg. assumptum in hoc sensu.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod aliquis actus potest esse causatus á fortitudine dupliciter. Uno modo, per se. Alio modo, per accidens. Actus, qui est causatus á fortitudine per se, est ejus actus. Actus vero causatus solum per accidens, non oportet ut sit ejus actus. Tunc ad minorem dicitur, quod actus confessionis fidei est á fortitudine non per se, sed per accidens, ut removens prohibens, ut probatio ipsius minoris ostendit.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad prob. dicitur, quod alia bona opera sunt á fide interiori imperata, mediante dilectione, et aliis virtutibus, non autem sunt á fide elicita. Actus autem confessionis est á fide elicitus tamquam ejus actus proprius, et nulla alia virtute mediante productus.

ARTICULUS II.

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

Pro negativa.=Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem.

1. Illud, sine quo homo potest attingere finem virtutis fidei, non est necessarium ad salutem. Sed homo, sine exteriori confessione, potest attingere finem virtutis fidei. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Minor prob., quia finis virtutis fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest fieri sine exteriori confessione, ut de se patet.

2. Patefaccre propriam fidem est necessarium solum maioribus, qui debent alios instruere. Ergo minores non tenentur ad fidei confessionem.

Conseq. prob., quia per exteriorem

confessionem fidei homo fidem suam alteri patefacit.

3. Illud, quod potest vergere in scandalum, et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem. Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Maior, quia Apost. dicit 1. Cor. 10. «Sine offensione estote judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.»

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Rom. 10. dicitur. «Corde creditur ad «justitiam, ore autem confessio fit ad «salutem.»

Determinatio.

Conclusio. Confessio fidei, non semper, nec in omni loco, est de necessitate salutis, sed in aliquo loco, et tempore.

Prob. prius, deinde declaratur.

Prob. Quod cadit sub præcepto affirmativo divinæ legis, non est necessarium ad salutem, pro semper, et in omni loco sed solum in aliquo loco, et tempore. Sed confessio fidei cadit sub præcepto affirmativo legis divinæ. Ergo non est necessarium nisi loco, et tempore.

Maior prob., quia præcepta affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, obligant enim pro loco, et tempore, et secundum alias circumstantias debitas.

Minor prob., quia confessio fidei est quoddam affirmativum.

Declaratur autem conclusio. Nam confessio fidei est necessaria, quando per dimissionem hujus confessionis, subtraheretur utilitas proximis impendenda, puta si aliquis interrogatus de fide, taceret, et ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera: vel alii per ejus taciturnitatem averterentur á fide in hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, in finem charitatis referri debet, qui est amor Dei, et proximi; et ideo quando honor Dei, vel utilitas proximi hoc exposcit, non sufficit homini, ut per fidem Deo sit ipse conjunctus, sed exterius fidem etiam confiteri debet, et per hoc in tali casu perfecte Deo jungitur.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, non solum maiores, sed etiam minores tenentur fidem suam patefacere, confirmando fideles, instruendo eosdem, et reprimendo infidelium insultationem: extra casum necessitatis hoc non est necessarium, nisi maioribus.

Ad 3. Dicitur ad maior. quod si ex manifesta fidei confessione oriatur turbatio infidelium, absque aliqua utilitate fidei non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri; unde Matt. 7. dicitur. *Nolite sanctum dare canibus.* Sed si speretur aliqua utilitas fidei, aut necessitas adsit contempta perturbatione infidelium, debet homo publice fidem confiteri, ut innuitur Matt. 15. ubi habetur, quod «cum discipuli dixissent Domino, quod «Pharisæi audito ejus verbo, scandalizati «sunt,» Dominus respondit, *sinite illos*: scilicet turbari, *cæsi sunt, et duces cæcorum.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 3.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Conciliis, quod confessio eorum, quæ sunt fidei, est actus fidei Insinuatum est autem per hoc, quod Concil. *Lateranense* sub *Innoc.* 3. inquit; "Firmiter credimus, et

simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus,» etc. Hæc illud in de sum. Trin. et fid. cath. cap. 3. Item á Concil. *Lugdunensi* sub *Gregor.* 10. "Fideli, ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus paternaliter ex Patre, et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duobus spirationibus, sed unica spiratione, procedit,» etc. Hæc illud in sexto de sum. Trinit. et fid. cathol. cap. 1. Item á Concilio *Viennensi* sub *Clemente* 5. "Fidei catholicæ fundamento, præter quod, teste Apostolo, nemo potest aliud ponere, similiter inhærentes, aperte cum Sancta matre Ecclesia confitemur, unigenitum Dei filium in his omnibus, in quibus Deus pater existit, una cum patre æternaliter existente.» Hæc illud in Clement. de sum. Trin. et fid. cath. cap. 1. Ecce quod credulitati interiori, tamquam causæ priori, mox Concilia annectunt confessionem ipsius exteriorem, veluti effectum, seu actum proprium, ab ea provenientem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem á fortiori destruas impiissimam hæresim *Basilidianorum* dicentium, quod licitum est abjurare fidem. Ex hoc enim, quod confiteri fidem est in aliquo casu non solum perfectionis, sed et necessitatis, patet evidentissime; quod multo magis in nullo casu nec licitum est, nec esse potest, abjurare fidem. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari ab Apostolo Rom. 10. "Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.» Hoc est: fides viva, de hac enim ibi contextus ipsum loqui significat per ly *qui credit in illum*, per ly *in quem crediderunt*. Fides inquam viva justificat: confessio autem exterior fidei est necessaria ad salutem ipsius justificationis, idest conservandam salvam justificationem prædictam in corde existentem. Ab opposito igitur sensu aperte per hoc indicat Apostolus, quod non confiteri, fidem tempore necessitatis aufert justificationem præhabitam intus per fidem formatam, idest gratia vestitam, et per consequens, quod est peccatum mortale. Nam sicut ore facta confessio est ad salutem justitiæ cordis præhabitæ, idest conservat ipsam, ita non confessio fidei est ad perniciem ipsius justitiæ, idest, non solum non conservat eam, sed etiam tollit. Quid ergo, quantumque damnationis connotat per hoc Apostolus se pronunciare contra abnegantes fidem, et multo magis contra dicentes (ut hæresis prædicta) quod abnegatio est licita? Item merito damnari á Christo Luc. 22. "Simon, ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et non cantabit hodie gallus, donec ter abneges nosce me.» Ex his tribus Christi sententiis in simul connexis constat, quod abnegare se nosce Christum, quod est abjurare fidem Christi, numquam licet, sed est semper peccatum mortale, auferens gratiam, quamvis non semper interiorem fidem. En singillatim omnia. *Tu* (inquit) *aliquando conversus*. Ergo eris aliquando adversus. Aversio á Deo per quid fit? Per peccatum mortale. Conversio ad Deum per quid fit? Per gratiam. *Donec* (inquit) *abneges nosce me*. Hoc ergo, scilicet abnegatio noscendi me, est, quod causavit aversionem illam: quam Christus immediate prius de Petro subindicaverat, et consequenter talis abnegatio fuit peccatum mortale secundum testimonium Christi. Ergo talis abnegatio conversionem, qua Petrus digne communicatus ad Deum conversus erat, ab ipso abstulit: et consequenter abstulit ab eo gratiam Dei. Numquid et fidem? Absit. *Rogavi*, inquit, *pro te, ut non deficiat fides tua*. Forsan aliquo modo umquam est dubitandum, quod Christus non audiatur, de quo testatur Apostolus Hebr. 5. quod "in precibus suis, et supplicationibus exauditus est pro reverentia sua?» Et quomodo exauditus esset, si Petrus, pro quo rogaverat, ne deficeret fides sua, mox é vestigio defecisset in fide? Non ergo in fide, sed in omissione externæ confessionis fidei intus existentis peccavit Petrus, per quod peccatum non fidem, sed fidem formatam, idest fidei formam, idest gratiam, amisit. *Tu* (inquit) *aliquando conversus*. Ergo Petrus per subsequentem de negatione pœnitentiam rediit in gratiam. Igitur (ut ex abundanti loquamur) per hæc facta Petri damnatur hæresis *Novati* dicentis, lapsos per pœnitentiam non posse redire in gratiam: et hæresis *Lutheri* dicentis, per quodlibet peccatum mortale amitti fidem. Item illam *Basilidianorum* hæresim per rationem ostendere potes, me-

rito damnari á *S. Fabiano* Papa, et martyre per hoc, quod hanc *Helchesetarum* damnat dicentium, non esse criminosum in tormentis vocetenus ab eo Christum negari, qui corde ipsum confiteretur. Hæc in vitis Romanorum Pontificum. Item á Christo Lucæ 8. "Qui me erubuerit, et sermones meos, hunc filius hominis erubescet." *Tertio* vides: quomodo ex iis doctrina præsens angelica declaretur, et consolidetur.

QUÆSTIO QUARTA,

DE IPSA FIDEI VIRTUTE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de ipsa fidei virtute: et primo quidem de ipsa fide; secundo de habentibus fidem; tertio de causa fidei; quarto de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, quid sit fides.

Secundo, in qua vi animæ sit sicut in subjecto.

Tertio, utrum forma ejus sit charitas.

Quarto, utrum eadem numero sit fides formata, et informis.

Quinto, utrum fides sit virtus.

Sexto, utrum sit una virtus.

Septimo, de ordine ejus ad alias virtutes.

Octavo, de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I.

Utrum hæc sit competens fidei diffinitio. Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

Pro negativa. = Videtur, quod hæc non sit competens fidei diffinitio.

1. Nulla qualitas est substantia. Sed fides est qualitas: cum sit virtus theologica. Ergo fides non est substantia.

2. Objectum spei non debet poni in diffinitione fidei. Sed res speranda est objectum spei. Ergo non debet poni in diffinitione fidei, tamquam ejus objectum.

Maior prob., quia diversarum virtutum diversa sunt objecta.

3. Fides magis perficitur per charitatem, quam per spem. Ergo in diffinitione fidei magis est ponenda res diligenda, quam res speranda.

Antecedens prob., quia charitas est forma fidei.

4. Idem non debet poni in diversis generibus, non subalternatim positis. Sed substantia, et argumentum sunt diversa genera, non subalternatim posita. Ergo inconvenienter dicitur, fides esse substantia, et argumentum.

5. Argumentum facit apparere, quod non apparebat. Ergo implicat, dicere, quod fides sit argumentum non apparentium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est authoritas Apost. ad Heb. 11.

Determinatio.

Quorumdam opinio.

Quidam dixerunt, verba Apostol. ad Heb. 11. Scilicet *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, non esse veram fidei diffinitionem. Et eorum ratio fuit, quia diffinitio indicat quidditatem, et essentiam, rei diffinitæ, ut dicitur 7. Met. t. 11. et 19. Sed ex verbis Apost. non manifestatur fidei quidditas, et essentia, cum non habeant illa verba formam diffinitionis. Ergo per illa verba non diffinitur fides.

Vera sententia.

Conclusio. Verba Apostoli ad Heb. 11. Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, convenientem continent fidei diffinitionem, quamvis formam diffinitionis non habeant.

Prob. Dupliciter. Primo. Diffinitio ha-

bitus, per proprium actum, in ordine ad proprium objectum, est conveniens. Sed in verbis Apost. ad Heb. 11. quibus dicit, quod *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, diffinitur fides, quæ est quidam habitus, per proprium actum, in ordine ad proprium objectum. Ergo in verbis Apost. continetur conveniens fidei diffinitio.

Maior prob., quia habitus cognoscitur per actum, et actus cognoscitur per objectum, diffinitio igitur habitus, per proprium actum, in ordine ad proprium objectum, est conveniens habitus diffinitio.

Minor ostenditur. Nam actus fidei est credere, qui actus est ab intellectu, et á voluntate; ab intellectu, inquam, ut elicitus; á voluntate, ut imperatus: habet igitur objectum fidei respectum ad intellectum, et ad voluntatem. Ad intellectum quidem, ut est quoddam verum: ad voluntatem vero, ut est finis, et bonum. Et quia objectum fidei, prout est verum, est non visum, ut dictum est quæst. 1. sequitur quod prout est bonum, sit non habitum. Veritas enim visa, est habita, et non visa, est non habita: Objectum igitur fidei, secundum, quod refertur ad intellectum, est non visum, et secundum quod refertur ad voluntatem, est non habitum, sed habendum, et inde est speratum. Actus igitur credendi respicit objectum fidei, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, quatenus fides est quædam inchoatio rerum sperandarum, et secundum quod refertur ad intellectum, per hoc, quod ei firmiter adhæret.

Conveniens igitur fidei diffinitio erit per proprium actum, qui est credere, in ordine ad proprium objectum, secundum quod refertur ad intellectum, et ad voluntatem, á quibus duobus principiis est ipse fidei actus. Et hæc omnia in verbis Apostoli continentur, et tanguntur.

Per hoc enim quod dicitur, fides est substantia rerum sperandarum, denotatur habitudo actus credendi ad objectum fidei, secundum quod respicit voluntatem: per substantiam enim intelligimus primum principium, et fundamentum, quo speramus ea, quæ habituri sumus in patria, secundum quod substantia potest dici primum principium rei, sicut dicitur, quod prima principia sunt substantia scientiæ.

Per hoc vero quod dicitur, argumentum non apparentium, denotatur respectus actus credendi ad objectum fidei, secundum quod respicit intellectum. Nomine enim argumenti intelligitur firma adhæsio intellectus rei creditæ, accipiendo causam pro effectu.

Reducendo igitur verba Apost. in formam diffinitionis sic potest fides diffiniri. Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

Secundo prob. Concl. Ea est conveniens fidei diffinitio, per quam ipsa fides distinguitur ab omnibus aliis habitibus intellectus: sed per hanc diffinitionem, fides distinguitur ab omnibus aliis habitibus intellectus. Ergo hæc est propria fidei diffinitio.

Prob. minor. Per hoc enim, quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, suspicione, et dubitatione, quia in his intellectus non habet firmam adhæsionem ad aliquid.

Per hoc vero, quod dicitur, non apparentium, distinguitur fides à scientia, et ab intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc tandem, quod dicitur, substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei á fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

2.ª Conclusio. Omnes aliæ diffinitiones quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus, quam Apostolus ponit.

Prob. Nam fides diffinitur ab Augustino tract. 40. in Joannem, hoc modo, *fides est virtus, qua creduntur quæ non videntur.*

Dam. lib. 4. cap. 12. dicit, quod *fides est non inquisitus consensus.*

Alii dicunt, quod *fides est certitudo animi quædam, de absentibus supra opinionem, et infra scientiam.*

Hæc autem idem significant cum eo, quod Apostolus dicit, quod *fides est argumentum non apparentium.*

Dionys. autem. 7. cap. de div. nomin. sic diffinivit fidem. *Fides est manens credentium fundamentum; collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens*, quod idem est cum eo, quod dicit Apost. *substantia rerum sperandarum.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod substantia dupliciter potest accipi. Uno modo, pro primo genere generalissimo distincto contra alia novem genera. Alio modo, sumitur pro eo, quod est primum in quolibet genere, continens alia virtute. Tunc dicitur ad maiorem, quod nulla qualitas est substantia, quæ est genus generalissimum distinctum contra genera accidentium. Tamen qualitas aliqua potest esse substantia secundo modo. Et sic fides est substantia; quatenus scilicet est principium primum nostræ salutis.

Ad 2. Dicitur negando maiorem. Ad prob. respondetur, quod diversarum virtutum, quarum quælibet spectat solum ad unam potentiam, non ponuntur diversa objecta. Sed si sit aliqua virtus, quæ ad duas potentias pertineat, non inconvenit, ut hujusmodi virtus per objecta spectantia ad illas potentias diffiniatur, Et quia virtus fidei est ab intellectu, secundum quod á voluntate determinatur ad unum, ut dictum est; propterea necessarium fuit in ejus diffinitione ponere objectum virtutis pertinentis ad voluntatem, scilicet spei, et objectum etiam intellectus.

Ad 3. Dicitur ad conseq., quod quamvis fides, magis per charitatem, quam per spem perficiatur, tamen, quia dilectio potest esse visorum, et non visorum, et præsentium, et absentium, et objectum spei est non visum, et non habitum, propterea non ita proprie adaptatur fidei res diligenda, sicut res speranda.

Ad 4. Dicitur ad minorem quod substantia, et argumentum, non sunt diversa genera, ut ponuntur in diffinitione fidei, neque diversos actus significant, sed diversas habitudines unius actus, ad diversas objecti rationes, ut dictum est in corpore. Nam substantia dicit respectum ad objectum fidei, ut respicit voluntatem, et argumentum, ad idem objectum, secundum quod respicit intellectum.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod argumentum, quod sumitur ex propriis principiis rei, facit ipsam apparere, non autem argumentum, quod sumitur ex authoritate divina, et tale argumentum ponitur in diffinitione fidei.

ARTICULUS II.

Utrum fides sit in intellectu, sicut in subjecto.

Pro negativa. = Videtur quod fides non sit in intellectu, sicut in subjecto.

1. Fides est in voluntate. Ergo fides non est in intellectu.

Antecedens est Aug. in lib. de præd. SS. c. 5. dicentis, quod *fides in credentium voluntate consistit.*

Conseq. prob., quia voluntas est alia potentia ab intellectu.

2. Obedientia est in voluntate. Sed tota laus fidei est ex obedientia. Ergo fides est etiam in voluntate.

Minor prob., quia assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente.

3. Si fides est in intellectu, aut est in intellectu speculativo, aut est in intellectu practico. Sed neutrum dici potest. Ergo fides non est in intellectu.

Minor. Non est in intellectu speculativo, quia ad intellectum speculativum non pertinet id, quod est operationis principium: *fides* autem *per dilectionem operatur.* Nec in intellectu practico, quia objectum intellectus practici est verum

contingens, factibile vel agibile: Objectum autem fidei est verum æternum, ut dictum est 1. p. q. 1.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Visio patriæ erit in intellectu. Ergo fides est in intellectu.

Conseq. prob., quia fidei succedit visio patriæ, ut dicitur 1. Cor. 13.

Determinatio.

Conclusio. Fides est in intellectu sicut in subjecto.

Prob. In potentia, á qua immediate procedit actus fidei, est habitus fidei tamquam in subjecto. Sed intellectus est potentia, á qua immediate est actus fidei. Ergo in intelletu est fides tamquam in subjecto.

Maior prob. Actus perfectus procedens á duobus activis principiis, quæ per habitum apta nata sunt perfici, prærequirit in utroque principio habitus, per quos perficiatur. Sed fidei actus procedit á duabus potentiis, tamquam á duobus activis principiis, scilicet ab intellectu, secundum quod movetur á voluntate, quorum utrumque est aptum natum perfici per habitum. Ergo fidei actus, qui est perfectus, præsupponit habitum fidei in intellectu, á quo est elicitus, et habitum aliquem in voluntate, á qua est imperatus.

Maior hujus manifestatur. Quia enim actus secandi procedit á duobus, scilicet á secante, et á sera, ideo non potest esse perfectus, nisi secans habeat artem secandi, et nisi sera sit bene disposita ad secandum.

Minor hujus, quoad priorem partem, scilicet quod actus fidei sit ab intellectu, et voluntate, habita est q. 2. art. 1. et 2. Quoad aliam partem, scilicet quod utraque harum potentiarum perficiatur per habitum prob., quia 1. 2. q. 49. art. 3. ad 4. dictum est, quod dispositio ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ se habent ad opposita, est habitus. Et confirmatur hæc ratio á simili. Nam ad hoc ut actus concupiscibilis sit perfectus, oportet ut sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili: ita ad hoc ut actus fidei sit perfectus, debet esse habitus fidei in intellectu, et alius habitus in voluntate, scilicet habitus charitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, et ad ejus prob., quod nomine fidei possumus intelligere, vel habitum fidei, vel actum fidei. Habitus fidei est in intellectu. Actus autem, etsi secundum se sit in intellectu, dicitur tamen esse in voluntate, quatenus est á voluntate imperatus, et sic Aug. dicit fidem, idest fidei actum, esse in voluntate, idest á voluntate imperatum.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod ad credendum, non sufficit voluntatem esse promptam ad obediendum, sed requiritur etiam intellectum esse dispositum ad sequendum imperium voluntatis, et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam necesse est, ut sit habitus fidei in intellectu assentiente.

Ad 3. Negatur minor, quoad primam partem, est enim fides in intellectu speculativo, sicut in subjecto, quia objectum, quod est veritas prima, non est factibile, sed speculabile solum. Sed quia objectum fidei est etiam finis omnium actionum nostrarum, inde est, quod fides per dilectionem operatur, et *sic intellectus speculativus extensione fit practicus.*

ARTICULUS III.

Utrum charitas sit forma fidei.

Pro negativa. — Videtur quod charitas non sit forma fidei.

1. Eorum, quæ ex opposito dividuntur tamquam duæ species sub eodem genere existentes, unum non potest esse forma alterius. Sed charitas, et fides ex opposito dividuntur, ut patet 1. Cor. 13. tamquam duæ species sub eodem genere existentes. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

Maior prob., quia cum unumquodque sortiatur speciem á sua forma, impossibile est quod id, quod dat speciem, dividatur contra illud, cui dat speciem, sicut altera species existens sub eodem genere cum illo.

2. Ea, quorum unum est forma alterius, sunt in eodem. Sed fides, et charitas non sunt in eodem. Ergo fides non formatur per charitatem.

Maior, quia ex forma, et ex eo, cujus est forma, fit unum simpliciter, unde in eodem esse possunt.

Minor, quia fides est in intellectu, et charitas in voluntate.

3. Illud est forma fidei, quod est principium credendi. Sed obedientia magis quam charitas est principium credendi. Ergo obedientia est magis forma fidei, quam charitas.

Maior, quia forma est principium rei. Unde quod est principium fidei, est forma fidei.

Minor, quia Apost. dicit Rom. 1. *ad obediendum fidei in omnibus gentibus.*

Pro affirmativa. = Illud, per quod fides operatur, est forma fidei. Sed per dilectionem charitatis fides operatur. Ergo charitas est forma fidei.

Maior prob., quia unumquodque operatur per suam formam.

Determinatio.

Conclusio. Charitas est forma fidei.

Prob. Virtus, ad cujus objectum ordinatur actus fidei, tamquam ad proprium finem, est forma fidei. Sed charitas est virtus, ad cujus objectum ordinatur actus fidei, tamquam ad proprium finem. Ergo charitas est forma fidei.

Maior prob. Actus voluntarii recipiunt speciem á fine. Sed actus fidei est voluntarius. Ergo recipit speciem, et formam á fine. Igitur virtus, ad cujus objectum ordinatur actus fidei tamquam ad finem, erit forma fidei.

Minor prob. Ex dictis in art. 1. hujus q. et art. 2. q. 2. Ubi habetur, quod fides ordinatur ad bonum divinum, ut ad finem, quod divinum bonum est charitatis objectum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod charitatem esse formam fidei, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut sit forma ipsius habitus fidei, eo modo, quo forma in naturalibus informat materiam. Alio modo, ut dicatur forma fidei, quia informat actum fidei quatenus ad objectum charitatis ordinatur, ut dictum est. Charitas non est forma fidei primo modo, ut bene probat argumentum; sed est forma fidei secundo modo. Unde ad formam negatur maior. Una enim virtus, quæ est habitus distinctus, et ex opposito divisus contra habitum alterius virtutis, potest esse forma actus illius virtutis. Et ad prob. dicitur, quod ratio illa valet de primo modo informandi: una enim virtus non est forma alterius virtutis; potest tamen esse forma actus alterius virtutis ut dictum est.

Ad 2. Dicitur eodem modo ad maiorem, quod ea, quorum, unum est forma alterius, secundum primum modum informandi, fiunt unum, et sunt in eodem; non autem ea, quorum unum est forma alterius secundum alium modum.

Ad 3. Negatur maior. Nam licet obedientia spes, et quæcumque alia virtus possit præcedere, et esse principium actus credendi, numquam tamen talis actus est perfectus, quousque fuerit per charitatem formatus. Et ideo charitas ponitur forma fidei, et non alia virtus. Illud igitur est forma fidei, quod est principium perfecte credendi, quod est solum charitatis, et non obedientiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum fides informis possit fieri formata, vel é converso.

Pro negativa. = Videtur quod fides informis non possit fieri formata, nec é converso.

1. *Adveniente perfecto, evacuatur et excluditur imperfectum*, ut Dicitur 1. Corin. 13. Sed fides informis est imper-

fecta, respectu formatæ. Ergo adveniente fide formata, fides informis excluditur, et evacuatur: et sic ex informi non fit formata.

2. Illud, quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, ut dicitur Jac. 2. *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Gratia Dei adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam gratia adveniens homini fideli, qui prius habebat habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

Conseq. prob., quia gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam in infideli.

4. Quod potest fieri ex informi formatum, potest alterari. Sed fides non potest alterari. Ergo fides non potest fieri ex informi formata.

Minor prob. Accidentia non possunt alterari. Sed fides est quoddam accidens. Ergo fides non potest alterari, ut aliquando informis sit, et aliquando formata.

PRO AFFIRMATIVÂ.

Argumentum sed contra.

Fides potest reviviscere, ut Glos. interlin. dicit super illud Jac. 2. *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides, quæ erat prius mortua, et informis, fit formata, et vivens.

Determinatio.

Opiniones diversæ.

Quidam dixerunt, quod alius est habitus fidei formatæ, et informis, et quod adveniente habitu fidei formatæ, tollitur fides informis: et similiter quod in homine peccante mortaliter post fidem formatam, quæ per peccatum recedit, succedit alius habitus fidei informis, á Deo infusus. Juxta quam opinionem respondendum est quæsito negativæ, scilicet quod fides informis non potest fieri formata, nec é converso.

Reprobatio.

Sed hæc opinio vera esse non potest: nam sequerentur duo inconvenientia. Unum est, quod gratia adveniens excluderet aliquod Dei donum, scilicet donum fidei informis. Alterum est quod per peccatum mortale infunderetur peccatori aliquod Dei donum, scilicet fides informis, quæ sunt absurda.

Aliorum opinio.

Et ideo alii dicebant, quod fides formata, et informis sunt diversi habitus, sed tamen quod adveniente fide formata non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Et secundum sic opinantes respondendum est quæsito etiam negative, scilicet quod fides informis non potest fieri formata; potest tamen utraque fides, scilicet, formata et informis esse in eodem.

Reprobatio.

Sed nec ista opinio potest esse vera, eo quod inconveniens sit ponere habitum fidei informis in eo, qui habet fidem formatam, quia esset talis habitus otiosus.

Vera sententia.

Conclusio. Idem est habitus fidei formatæ et informis. Prob. distinctivum fidei in diversos habitus, debet pertinere ad fidem per se. Sed formatum et informe non pertinent ad fidem per se. Ergo formatum et informe, non distinguunt fidem in diversos habitus; sed unus est habitus fidei, qui ex formato fit informis, et ex informi fit formatus.

Maior probatur, quia habitus diversificatur secundum illud, quod per se ad habitum pertinet.

Minor. Illud per se pertinet ad fidem, quod pertinet ad intellectum. Sed formatum, et informe non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem, est enim fidei forma charitas. Ergo formatum, et informe non pertinent per se ad fidem,

ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod imperfectio est duplex. Quædam est de ratione imperfecti. Et quædam non est de ratione imperfecti. Sicut in homine hoc duplex imperfectionis genus reperitur. Est enim in homine passibilitas, quæ est quædam ejus imperfectio. Et est pueritia. Quæ duæ imperfectiones sic differunt, quod pueritia non est de ratione hominis, et ideo quando homo factus est vir, removetur pueritia, et idem homo, qui erat puer, est vir. Passibilitas autem non potest naturaliter removeri, manente homine, quia est de ratione hominis. Et hoc duplex imperfectionis genus est in fide: est enim informis et est eorum, quæ non videntur. Hæc secunda est de ratione fidei, et ideo non potest removeri, manente fide. Et quia in patria erunt visa, quæ nunc creduntur, propterea fides evacuabitur. Informitas autem non est de ratione fidei, sed accidentaliter se habet ad ipsam, et ideo manente eodem habitu fidei, potest fides fieri formata, et informis.

Unde ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod adveniente perfectione opposita imperfectioni, quæ est de ratione alicujus, illud evacuabitur. Et quia in patria adveniet visio, quæ est perfectio opposita imperfectioni, quæ est de ratione fidei, ideo fides evacuabitur, et hoc voluit Apost. significare in verbis citatis. Sed adveniente perfectione opposita imperfectioni accidentali, non destruitur id cujus est imperfectio. Tunc ad minorem dicitur, quod fidei perfectio, quæ est per hoc, quod formatur per charitatem, est ei accidentalis, et ideo manente eadem fide secundum habitum, fit formata et informis.

Ad 2. Dicitur, quod non est eadem ratio de vita et morte animalis et de vita, et morte fidei. Animal enim est vivum per aliquid pertinens ad ejus essentiam; fides vero fit viva, et mortua per aliquid ab ea extrincecum, ut dictum est. Unde ad formam dicitur ad maiorem, quod illud, quod est mortuum, quod prius per aliquod sibi intrinsecum erat vivum, non potest iterum fieri vivum; secus est autem, si prius viveret per aliquod extrinsecum. Tunc ad minorem dicitur, quod fides erat viva per aliquid ab eo extrinsecum, scilicet per charitatem, et ideo potest ex mortua fieri viva, et é converso.

Ad 3. Dicitur dupliciter: primo ad conseq. quod gratia adveniens homini fideli causat quidem fidem, non alium habitum, sed perficiendo, et confirmando, quem prius habebat.

Secundo dicitur, negando conseq. Ad prob. dicitur, quod gratia Dei non causat novum habitum fidei in homine fideli, et hoc non est ex ejus minori virtute, sed per accidens hoc fit, quia in subjecto, in quo gratia recipitur, jam est habitus fidei.

Ad 4. dicitur negando maiorem. Non enim est necesse, ut illud quod fit ex informi formatum, alteretur: sed sufficit ut alteretur subjectum, in quo est. Unde fides non alteratur, sed fidei subjectum, scilicet anima, quæ quandoque habet fidem formatam, et quandoque informem.

ARTICULUS V.

Utrum fides sit virtus.

Pro negativa.=Videtur quod fides non sit virtus.

1. Virtus ordinatur ad bonum. Fides non ordinatur ad bonum. Ergo fides non est virtus.

Maior, quia *virtus bonum facit habentem*, ut dicitur 2. Ethic. c. 6.

Minor, quia fides ordinatur ad verum.

2. Si fides est virtus, aut est acquisita, aut infusa. Sed non est virtus acquisita, nec infusa. Ergo fides non est virtus.

Minor prob. Non est acquisita, quia

Philos. 6. Ethic. cap. 3. non ponit fidem inter virtutes intellectuales acquisitas, propter sui imperfectionem.

Non infusa, quia cum virtus infusa sit perfectior virtute acquisita, et fides excludatur á virtutibus infusis propter sui imperfectionem, multo minus poterit inter virtutes infusas numerari.

3. Fides informis non est virtus. Ergo nec fides formata.

Antecedens prob., quia fides informis non habet connexionem cum aliis virtutibus.

Conseq., quia fides informis, et formata sunt ejusdem speciei, ut dictum est art. præced.

4. Fides numeratur inter gratias gratis datas. 1. Cor. 12. Et inter fructus spiritus. Gal. 5. Ergo fides non est virtus.

Conseq. prob., quia gratiæ gratis datæ, et fructus distinguuntur á virtutibus.

PRO AFFIRMATITA.

Argumentum sed contra.

Id, per quod homo justificatur, est virtus. Sed per fidem homo justificatur. Ergo fides est virtus.

Maior, quia justitia est tota virtus. Unde homo per virtutes justificatur.

Minor. Rom. 5. dicitur. *Justificati per fidem.*

Determinatio.

Distinctio. Fides est duplex. Formata, et non formata.

Hæc distinctio patet ex dictis in duobus immediate præcedentibus articulis.

1.ª Conclusio. Fides formata est virtus.

Prob. Quod est semper principium boni actus, est virtus. Sed fides formata est semper principium boni actus. Ergo fides formata est virtus.

Maior prob., quia virtus humana est, per quam actus humanus redditur bonus.

Minor prob. Nam fides est principium actus credendi, credere autem est actus intellectus assentientis vero, ex imperio voluntatis: Ad hoc autem, ut hic actus credendi sit perfectus, duo requiruntur, quorum unum convenit sibi ex parte intellectus, et alterum ex parte voluntatis. Primum est, ut intellectus infallibiliter tendat in suum bonum, quod est verum. Aliud est, ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Et primum, quod est, ut intellectus semper feratur in verum, convenit sibi ex ratione fidei, cui non potest subesse falsum, ut q. 1. dictum est. Alterum convenit sibi ex charitate informante, per quam infallibiliter ordinatur in finem, et bonum. Ex quibus patet minor pribanda, scilicet quod fides formata sit semper principium boni actus.

2.ª Conclusio. Fides et informis non est virtus.

Prob. primo, quia quamvis fides informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, scilicet quod semper fertur in verum, deficit tamen sibi perfectio ex parte voluntatis, quæ est forma fidei.

Secundo prob. á simili. Sicut enim temperantia, quæ est in concupiscibili non esset virtus, si prudentia non esset in ratione. Ita fides non est virtus, si non adsit charitas. Et sicut ad hoc, ut temperantia sit virtus, requiritur actus rationis, et concupiscibilis. Sic ad actum fidei perfectum requiritur actus intellectus, quo feratur in verum, et actus voluntatis, quo ordinetur in bonum, et finem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio. Unde actus fidei ex duobus ordinatur ad bonum. Primo, ex parte intellectus, qui per habitum fidei tendit in bonum suum, quod est verum. Et secundo, ex parte charitatis, per quam actus fidei habet ordinem ad bonum, secundum quod est objectum voluntatis, et finis.

Ad 2. Negatur minor, quoad secun-

dam partem. Ad prob. dicitur, quod fides est duplex, scilicet quæ innititur humanæ rationi, non ex necessitate concludenti, et talis fides non est virtus, quia sibi potest subesse falsum, et hanc Arist. rejecit á virtutibus humanis. Altera est fides, quæ innititur divinæ veritati et authoritati, cui non potest subesse falsum, et hæc est virtus infusa, de qua loquimur.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod fides formata et informis non differunt quidem specie, quasi in diversis speciebus existentes: tamen differunt sicut perfectum, et imperfectum in eadem specie. Unde cum fides informis sit imperfecta, non pertingit ad rationem virtutis, de cujus ratione est ut sit perfectio.

Aliorum responsio.

Ad 4. Quidam dicunt, quod fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Reprobatio.

Sed hoc non convenienter dicitur, quia fides informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, carentibus fide formata. Gratiæ autem enumeratæ ab Apost. loco citato, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde dicit: *Divisiones gratiarum sunt et subjungit, alii datur hoc, alii illud.*

Vera responsio.

Dicitur igitur ad antecedens, quod fides potest tribus modis accipi. Uno modo, prout est actus intellectus imperatus á voluntate, informatus charitate, ut de ea habitus est sermo usque modo: et sic est virtus. Alio modo, potest accipi pro fide cum aliqua excellentia, puta cum constantia fidei, vel cum sermone fidei: et sic fides dicitur gratia gratis data.

Tertio modo, sumitur fides secundum, quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis: et sic fides est fructus. Est ergo fides fructus, gratia gratis data, et virtus, secundum diversam fidei acceptionem.

ARTICULUS VI.

Utrum fides sit una virtus.

Pro negativa. = Videtur quod fides non sit una virtus.

1. Temporalium et æternorum non est una virtus. Sed fides est de æternis, et de quibusdam temporalibus. Ergo fides non est una virtus, sed in partes distinguitur.

Maior prob. á simili. Nam sapientia et scientia, quæ sunt etiam dona Dei, sicut et fides, ut dicitur ad Ephes. 5. et Es. 11. distinguuntur per hoc, quod sapientia est de æternis, et scientia est de temporalibus, ut August. dicit 13. de Trinit. cap. 19.

2. Virtus quæ est una, habet eumdem actum apud omnes. Sed fides non habet eumdem actum apud omnes. Ergo fides non est una virtus.

Minor prob., quia confessio fidei, quæ est actus fidei, ut dictum est q. 3. ar. 1. non est una apud omnes; quod enim nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum. Patres enim dicebant, ecce virgo concipiet. Es. 7. et nos dicimus, qui conceptus est, et verbum caro factum est Jo. 1.

3. Accidens, quod est in pluribus subjectis, non est unum. Unum enim accidens non potest esse in diversis subjectis. Sed fides est accidens, quod est commune omnibus fidelibus Christi. Ergo fides non potest esse una omnium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Ephes. 4. dicitur. *Unus Dominus, una fides,*

Determinatio.

Distinctio. Fidest potest accipi dupliciter. Uno modo pro habitu, quo credimus, qui est quædam virtus, ut dictum est. Alio modo, pro re, quæ creditur, secundum illud. Hæc est fides catholica, id est, quæ fide catholica credenda sunt.

Subdist. Fides, ut accipitur pro habitu, dupliciter considerari potest: uno modo per respectum ad subjectum, in

quo est. Alio modo, per respectum ad formale objectum ipsius fidei.

1.ª Conclusio. Fides accepta pro re credita, est una virtus.

Prob. Res credita est una. Ergo virtus fidei ex parte rei creditæ, est una,

Antecedens manifestatur, quia etsi diversa credibilia credenda proponantur, omnia tamen creduntur, quatenus ad Deum ordinantur, ut dictum est art. 1. q. 1.

2.ª Conclusio. Habitus fidei, ex parte subjecti, non est una virtus, sed diversificatur secundum numerum in diversis.

Prob., quia quilibet habitus in diversis subjectis existens numero diversificatur ex numerali diversitate subjectorum.

3.ª Conclusio. Habitus fidei, ex parte formalis objecti, est una virtus.

Prob. Habitus virtutis, quæ habet unum formale objectum, est una virtus. Sed fides habet unum formale objectum, quod est prima veritas, cui inhærendo credimus, quæcumque sub fide continentur, ut dictum est q. 1. ar. 1. Ergo fides est una virtus.

Et quia unitas habitus ex unitate formalis objecti desumitur, ideo simpliciter dicendum est quod fides est una virtus secundum speciem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod non est simile de sapientia, et scientia ex una parte, et de fide ex altera. Temporalia enim quæ credenda proponuntur, non pertinent ad objectum fidei primo, et per se, sed solum in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, ut dictum est q. 1. art. 1. et ideo una est fides de temporalibus, et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna, secundum proprias rationes utrorumque.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod eadem est apud omnes fidei confessio. Illa enim differentia præteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad rem creditam.

Ad 3. Conceditur totum, concludit enim fidem non esse unam ex parte subjectorum, quod est verum, ut in tertia conclusione posita patet.

ARTICULUS VII.

Utrum fides sit prima inter virtutes.

Pro negativa. = Videtur, quod fides non sit prima inter virtutes.

1. Fundamentum fidei est prius fide. Sed fortitudo est fidei fundamentum, ut Glos. dicit. Ergo fides non est prima virtus, sed fortitudo est prior fide.

Maior prob., quia fundamentum est prius eo, cujus est fundamentum.

2. Quod introducit fidem, est prius fide. *Sed spes, quæ est virtus quædam, introducit fidem*, ut Glos. dicit. Ergo spes est prior fide.

3. Virtus, per quam intellectus inclinatur ad assentiendum his, quæ sunt fidei, præcedit virtutem fidei. Sed obedientia, quæ est quædam virtus, est, per quam intellectus inclinatur ad assentiendum rebus fidei. Ergo obedientia præcedit fidem, et sic fides non est prima virtus.

4. Virtus, quæ est fundamentum fidei, est prior ipsa fide. Sed charitas est fundamentum fidei. Ergo charitas est prior fide. Et sic fides non est prima inter omnes virtutes.

Maior prob., quia cum fundamentum sit prima pars ædificii, illa virtus, quæ est fundamentum fidei, erit prior fide.

Minor prob. Virtus, ex qua habet fides ut possit esse fundamentum, est fidei fundamentum. Sed ex charitate habet fides ut possit esse fundamentum. Ergo charitas est fidei fundamentum.

Minor hujus probatur, quia fides informis non potest esse fundamentum, quia non est charitate formata, ut Glos. dicit super 1. Cor. 13. Habet igitur fi-

des ex charitate, ut sit fundamentum.

5. In actu fidei, actus voluntatis, qui informatur charitate, præcedit actum intellectus, qui perficitur per fidem, sicut causa præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem.

Conseq. prob., quia secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Substantia habet rationem primi. Sed *fides est substantia*, ut dicitur ad Heb. 11. Ergo fides est prima inter virtutes.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest esse prius altero dupliciter. Uno modo, per se. Alio modo, per accidens.

1.ª Conclusio. Fides inter omnes virtutes est prima per se.

Prob. Virtus, per quam intellectus apprehendit ultimum finem, prout est objectum beatitudinis, est prior inter omnes alias virtutes. Sed fides est virtus, per quam intellectus apprehendit ultimum finem, prout est beatitudinis objectum. Ergo fides est prima inter omnes alias virtutes.

Maior manifestatur. Nam virtutes theologicæ sunt priores omnibus aliis virtutibus, quia habent ultimum finem pro objecto, qui in agibilibus est principium. Ultimus autem finis oportet ut sit in intellectu, et voluntate: sed quia voluntas non fertur in aliquid, nisi sit prius apprehensum ab intellectu, hinc fit ut finis ultimus prius sit apprehensus ab intellectu, quam objiciatur voluntati. Unde virtus, per quam ultimus finis apprehenditur ab intellectu, est prima inter omnes virtutes.

Minor prob., quia cum ratio naturalis non possit pertingere ad Deum, prout est objectum beatitudinis, necessaria est fides, per quam ad ipsum pertingat. Sicut per spem, et charitatem objicitur voluntati, propter quod fides est prima inter omnes alias virtutes.

2.ª Conclusio. Aliquæ virtutes possunt dici priores fide per accidens.

Prob. Causa per accidens potest esse prior per accidens. Sed quædam virtutes possunt esse causa per accidens fidei. Ergo aliquæ virtutes possunt esse priores per accidens, ipsa fide.

Minor. Removens prohibens est causa per accidens. Sed aliquæ virtutes removent impedimenta credendi, sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem. Humilitas removet superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei, et sic de aliis. Ergo aliquæ virtutes possunt esse priores fide per accidens.

3.ª Conclusio. Virtutes, quæ præcedunt fidem, non sunt veræ virtutes, nisi adveniente fide, et ipsa præsupposita.

Prob., quia hæc est sententia August. lib. 4. contra Paus. cap. 3.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod fortitudo est fundamentum fidei non per se, sed per accidens, et ideo per accidens tantum est prior, ut dictum est in prob. secundæ concl.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod spes non introducit habitum fidei, sed é converso, eo quod impossibil eest, aliquid esse speratum, si non sit cognitum. Dicitur tamen, quod spes introducit aliquem ad fidem, quatenus per spem quis in fide perseverat, vel ei firmiter adhæret.

Ad 3. Respondetur ad minorem, quod obedientia dupliciter dicitur. Uno modo ut importat tantum inclinationem voluntatis ad implenda divina mandata, et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, eo quod omnes actus virtutum cadant sub præceptis divinis: et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem ad implenda mandata, ut important rationem debiti, et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ, reddit enim superiori debitum, obedien-

do sibi: et hoc modo obedientia non præcedit, sed sequitur fidem per quam homini manifestatur, quod Deus sit superior, cui debeat obedire. Unde absolute negatur, quod obedientiæ virtus præcedat fidem.

Ad 4. Negatur minor. Non est enim charitas fundamentum fidei. Ad cujus probationem negatur maior, potest enim aliqua virtus facere, quod fides sit fundamentum, et tamen non sit prior fide. Fundamentum enim in ædificio materiali, non dicitur fundamentum, nisi connectatur aliis partibus ædificii; illud autem, quod connectit partem inferiorem cum superiori, puta calix, facit ut inferior pars sit fundamentum, quatenus connectit ipsam cum aliis partibus, non tamen per hoc est prius fundamento. Sic etiam charitas facit ut fides sit fundamentum, quatenus per charitatem superædificantur fidei aliæ virtutes: ex quo tamen non sequitur, quod charitas fidem præcedat, nec quod charitas sit fidei fundamentum.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod actus voluntatis est duplex. Quidam non est informatus charitate. Quidam vero est charitate informatus. Actus voluntatis non informatus charitate præexigitur ad fidem: sed actus voluntatis informatus charitate præsupponit fidem, quia non potest actus voluntatis in Deum tendere per amorem nisi intellectus ipsum per fidem cognoscat. Unde absolute negatur ipsum antecedens.

ARTICULUS VIII.

Utrum fides sit certior scientia, et aliis virtutibus intellectuatibus.

Pro negativa. — Videtur, quod fides non sit certior scientia, et aliis virtutibus intellectualibus.

1. Illud est certius quod minus potest habere de dubitatione. Sed intellectus, scientia et sapientia, non admittunt dubitationem, sicut in credente fit, qui quandoque patitur motum dubitationis. Ergo aliæ intellectuales vitutes sunt certiores fide.

2. Habitus qui est ex auditu, est minus certus, quam qui habetur per visum. Sed *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. 1. Et scientia et sapientia per intellectualem vitionem habentur. Ergo fides non est certior aliis virtutibus intellectualibus.

Maior, quia visus est certior auditu.

3. Habitus intellectualis, qui est imperfectior scientia, et intellectu, non est certior eis. Sed habitus fidei est habitus intellectualis imperfectior scientia, et intellectu. Ergo non est certior scientia et intellectu.

Maior prob., quia in his, quæ ad intellectum pertinent quod est perfectius, est etiam certius. Unde habitus intelectualis imperfectior, non est certior aliis.

Minor prob., quia Per fidem ad intellectum, quasi ad perfectius pervenitur. Unde Es. 7 dicitur, *Nisi credideritis non intelligetis*. Et Aug. dicit 14. de Trinit. cap. 1. quod *per scientiam roboratur fides*.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Virtus per quam accipitur verbum Dei, est certior omni alia intellectuali virtute. Sed fides est virtus, per quam accipitur verbum Dei. Ergo fides est certior omni alia virtute.

Maior, quia nihil est certius verbo Dei.

Minor, quia Apost. dicit 1. Thes. 2. *Cum accepissetis á nobis verbum auditus* (scilicet per fidem) *accepistis id non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Virtutes intellectuales sunt quinque, scilicet ars, prudentia, scientia, sapientia et intellectus, quarum primæ duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars. Reliquæ vero tres sunt circa necessaria, scilicet scientia, sapientia et intellectus.

2.ª *Distinctio.* Scientia, sapientia, et

intellectus dupliciter dicuntur. Vno modo, ut ponuntur á Philos. 6. Ethic. c. 3. Virtutes intellectuales. Alio modo, ut sunt dona Spiritus Sancti.

3.ª *Distinctio.* Aliquid potest dici certius dupliciter. Vel certitudine quæ attenditur ex parte causæ certitudinis. Vel certitudine quæ attenditur ex parte subjecti. Illud est certius ex parte causæ, quod est ex medio magis certo: et sic dicimus scientiam esse magis certam, quam opinio; quia scientia, ex certiori medio, scilicet demonstrativo, procedit; opinio autem ex medio minus certo, et probabili solum. Ex parte vero subjecti, illud certius dicitur, quod ab intellectu cognoscentis plenius attingitur, secundum quem modum possumus dicere, quod scientia, quam habemus de rebus corporeis, certior est quam sit illa quam habemus de rebus spiritualibus; quia scilicet hæc inferiora perfectius attingimus, quam spirituales substantias.

1.ª Conclusio. Fides est certior prudentia, et arte, ratione materiæ.

Prob., quia prudentia et ars, sunt circa contingentia, fides vero est de æternis, quæ non contingunt aliter se habere.

2.ª Conclusio. Fides est certior scientia, sapientia, et intellectu, certitudine, quæ attenditur ex parte causæ.

Prob., quia fides innititur veritati divinæ, tria vero prædicta innituntur rationi humanæ.

3.ª Conclusio. Fides est minus certa tribus prædictis certitudine quæ attenditur ex parte subjecti.

Probatur. Quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea circa quæ sunt tria prædicta. Unde intellectus noster potest melius hæc, quam illa attingere.

4.ª Conclusio. Fides est simpliciter certior tribus prædictis, tria autem prædicta certiora sunt secundum quid idest quoad nos.

Probatur. Quia unumquodque judicatur simpliciter tale, secundum causam suam, secundum dispositionem vero, quæ est ex parte subjecti, judicatur tale secundum quid.

5.ª Conclusio. Fides est certior scientia, sapientia, et intellectu, etiam prout sunt dona Spiritus Sancti.

Prob., quia tria prædicta, secundum quod sunt dona Spiritus Sancti, in hac præsenti vita cooperantur ad fidem sicut ad principium quod præsupponunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod illa tria minus admittunt de dubitatione quoad nos, et ideo certiora sunt quoad nos, quam sit fides, ut dictum est. Fides tamen minus admittit de dubitatione ex parte causæ ipsius certitudinis, cum innitatur divinæ veritati, et ideo fides simpliciter est certior.

Ad 2. Dicitur ad maiorem et ad ejus probationem, quod habitus qui est ex visu, est certior eo qui est per auditum, cæteris paribus, si vero cætera non sint paria, non est verum. Nam si illud, quod percipitur per visum, excedit multum visum videntis, certior est auditus, quam visus. Certius enim est quod solare corpus excedat totam terram, quod ex auditu scimus, quam quod sit pedale corpus, quod ex visu percipimus: et qui est parvæ scientiæ, certior fit ex auditu ab aliquo magno scientifico, quam ex solo lumine sui intellectus. Tunc ad minorem dicitur, quod fides est quidem ex auditu: sed quia audit á Deo qui falli, nec fallere potest, ideo certior est quam qui videt lumine naturali intellectus, sicut sunt tria prædicta, scilicet sapientia, scientia, et intellectus.

Ad 3. Aliquam cognitionem esse perfectiorem, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad evidentiam. Alio modo, quantum ad inhæsionem. Tunc ad minorem dicitur, quod quamvis fides non sit perfectior, nec certior scientia, intellectu, et sapientia, quantum ad maiorem evidentiam, quia sci-

licet de his quæ scimus, intelligimus, et sapimus, evidentiam habemus, non autem de his quæ credimus. Tamen fides excedit prædicta tria, quantum ad certiorem inhæsionem. Certitudo enim trium prædictorum, ut sunt dona Spiritus Sancti, est ex certitudine fidei, tamquam certitudo conclusionis, ex certitudine principiorum: et certitudo ipsorum prout sunt intelecltualesvirtutes, innititur humano lumini rationis, quod deficit á certitudine divina cui fides innititur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 4.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem destruas hæresim *Trinitarior.* dicentium, quod credendum non est nisi per se notum, vel quod ex per se certis possit declarari. Per eamdem enim rationem, qua monstrat S. D. quod in definitione fidei convenienter ponitur ly *rerum sperandarum*, et ly *non apparentium*, commonstrat pariter, quod illud dictum *Trinitariorum* est inconveniens, est falsum, est hæresis, et consequenter per hoc destruit illam. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictam hæresim merito damnari á Conciliis, et ab aliis omnibus qui ponuntur in locis sequentibus: videlicet Elucidationibus 1. p. q. 46. art. 2. Item in veritatibus aureis super legem veterem lib. Num. c. 2. concl. 10. et c. 13. conc. 7. Item ibidem cap. 4. conc. 1. et cap. 23. concl. 5. In præmissis enim locis adeo adunde condemnatur illa hæresis cum similibus, ut aliud de novo hic adducere non sit opus. *Tertio* vides: quomodo ex iis vicissim, et declaretur angelica doctrina præsens, et consolidetur.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Divo Augustino; quod fides est subjective in mente. Insinuatum autem est per hoc, quod in epistola ad Consentium ait: "Fides est illuminatio mentis ad primam veritatem.» Hæc ille: manifestum siquidem est, quod illuminari, similiter, quod mens ad cognoscitivam partem pertinet, et consequenter ad intellectum. Tantam vero esse prædictam illuminationem, et consequenter fidem in intellectu ut in subjecto, fixam sanxit Augustinus, ut dicat. "Fidem ipsam videt quisquam in corde suo esse, si credit; Non sicut corpora, quæ videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus: nec sicut ea, quæ non vidimus, et ex his, quæ vidimus cogitationem utcumque formamus, et memoriæ commendamus: nec sicut hominem, cujus animam etsi non videmus ex nostra conjicimus, et ex motibus corporis hominem sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando. Non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo, cujus est; sed eam tenet certissima scientia. Cum ergo credere jubemur quamvis id, quod credere jubemur, videre non possimus, ipsam tamen fidem, quando est in nobis, videmus in nobis. Quia et rerum absentium præsens est fides: et rerum, quæ foris sunt, intus est fides; et rerum quæ non videntur, videtur fides; Et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum; Et si ex fidelibus infideles fiant, perit ab eis.» Hæc ille de Trin. lib. 13. c. 1. Per hæc tanti doctoris verba vide, quantam illuminationem det menti habitus fidei: ut ex his manuductus cognoscere valeas, quam verissima sint illa, quæ de inclinatione habitus fidei tum ad sua tum contra opposita superius dicta fuerunt, Elucidatio. 2. q 3. art. 6. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á sacris litteris, atque Conciliis, quod fidei forma est charitas. A sacris quidem litteris per hoc, quod dicunt 1. Corinthios. 13. " Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.» Et quare habens fi-

dem sine charitate nihil est? Quia forma dat esse rei. *Nihil sum*, inquit, scilicet quoad merendum vitam æternam per fidem illam. Charitas ergo dat esse meritorium fidei; unde per hoc insinuatur convenienter, et quod, et quomodo est forma fidei. Vide supra in ad *primum*. Item per hoc, quod dic. Galat. 5. *Fides per charitatem operatur*. Hoc est. Charitas dat fidei efficaciam operandi meritorie, ideo, ut inibi in contextu patet, ad hoc, ut non excidamus á gratia *Christi* Jesu. Ergo per hoc aperte insinuatur, quod fides habet charitatem pro forma sua, quandoquidem res habet efficaciam operandi á forma sua. A sacris vero Conciliis idem insinuatur per hoc, quod Concilium *Parisiense* lib. 2. cap. 6. ait: "Charitas est decus christianitatis, et in qua summa totius fidei nostræ consistit.» Formam autem rei, esse decus, sive decorem ipsius rei, et esse illam, in qua rei totius summa principaliter consistit, nullus vere sapientum ignorat. Porro christianus fit quis per fidem, ut ait Concil. Trident. Sessio. 6. Canon. 28. sed decoratur per charitatem, secundum Concilium *Parisiense* supra. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur doctrina hæc angelica, et consolidetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Concilio *Parisiensi*, quod fides informis fit formata. Et sic. "Necesse est, unusquisque fidem Christi, quam percepit, bonis operibus exornet.» Hæc illud lib. 2. cap. 10. Item ab eodem, et clarius, lib. 1. c. 1. "Unusquisque fidelis, si salvus esse vult, oportet, ut remotis perversis consuetudinibus, quæ periculum animarum generant, fidem Christi, quam percepit, bonis operibus exornare non negligat. Proinde necesse est, ut unusquisque Christianus diligenter pendat, utrum in eo fides viva sit, bona opera agendo: an mortua, bona opera negligendo.» *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim angelica doctrina præsens et declaretur, et consolidetur.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem destruas hæresim *Arnoldi* dicentis, quod fides populi Christiani non differt ab ea, quæ dæmonum est. Patet enim hinc, totum oppositum haberi. Constat namque, quod in dæmonibus nulla virtus est, sed nec esse potest 1. q. 64. a. 1. 2. et Addit. qu. 98. a. 1. 5. cum Elucidat. unde per hoc, quod fides Christianorum est virtus, vel saltem, si de informi loquamur, esse potest, aperte reprobatur hæresis prædicta. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, eamdem merito damnari á Rom. 1. *Justus ex fide vivit*. Hoc est. Per fidem, tamquam per virtutem, datur justo vita spiritualis. Nisi enim fides esset virtus: non daret formaliter ipsam vitam. Item á Jo. 1. "Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus. Ecce, quod per fidem efficimur filii Dei: id, quod utique formaliter per ipsam non fieret, nisi esset virtus: cum sola virtus, aut virtutum radix, idest gratia, faciat nos Deo acceptos, et tamquam filios hæredes vitæ æternæ. Item á Rom. 6. *Justificati ergo per fidem*. En, quod fides justificat: quod utique non faceret, nisi esset virtus: cum nihil, nisi virtus, aut virtutum origo, idest gratia, justificare formaliter possit. Dixi ly *formaliter*, idest inhæsive; ut vocabulis utar Concilii Tridentini Sessio. 6. c. 8. et Can. 10. et 11. Quomodo autem intelligatur, quod per fidem justificamur, vide Concilium ipsum ibidem, cap. 8. et Canone 9. Cum igitur dæmonibus sua fides qu. 5. ar. 2. non conferat, neque conferre possit justificationem, adoptivam Dei filiationem, vitam spiritualem, patet, quod per præmissas scripturas damnatur hæretica illa positio. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum ab Apostolo, quod fides est una virtus. Per hoc autem id insinuavit, quod dicit 2. Corinth. 4. "Habentes eumdem spiritum fidei, sicut scriptum est: Credidi propter quod locutus sum: Et nos credimus, propter quod et loquimur.» Nota ly *eumdem*. Item 1. Corinth. 1. "Obsecro vos, fratres, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.» Et quare? Ut per hoc declarent: quod et ipsi sint uniti in fide, et quod fides est una. Cum ergo sit una, et sit virtus (ut in art. 5.) patet, quod secundum Apostolum fides est una virtus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á Conciliis, quod fides est prima inter virtutes. Insinuatum est autem á Concilio *Francfordiæ* sub *Adriano* Papa 1. per hoc, quod circa principium, quo damnat errores ab hæreticis intrusos ait. "Antiquus hostis, quia super fidei fundamentum omnium virtutum fabricam persistere non ignorat, ipsam fidei soliditatem malitiæ suæ manu eradicare festinat: quemadmodum de ejus satellitibus, idest spiritibus, per psalmistam dicitur: Qui dicunt: exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea. Usque ad fundamentum quippe maligni spiritus animam se exinanisse gloriantur; si ab ipso fundo mentis fidei firmitatem, tentationum jacula exaggerando, eradicare valebunt. Sciunt utique, nihil esse boni omne, quod videtur bonum, nisi fuerit super fidei fundamentum firmiter radicatum." Item á Concil. Trid. Sess. 6. c. 8. "Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis." *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica doctrina præsens, et consolidetur.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Hermani Rissuich*, dicentis, fidem nostram fabulosam esse. Patet enim hic totum contrarium, et abundantissime. Nam, cum probetur evidentissime hic, quod fides non solum est, quoad veritatem suam certa, sed etiam certior, quam scientia etc. constat ex hoc apertissime quod fides catholica, non fabulosa, sed verissima, et certissima, et dignissima est. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam hæresim merito damnari ab Apostolo Rom. 10. «Fides est ex auditu, auditus autem per verbum Christi.» Hoc est. Fides innitur verbo Christi, et ex hoc est immutabilis, et supercœlestis veritatis. Immutabilis (inquam) quia non est in verbo Christi est, et non: sed est in illo, est. «Dei enim filius Jesus Christus, qui prædicatus, est non fuit in illo est, et non, sed est in illo fuit. Quotquot enim promissiones Dei sunt in illo est. 2. Corinth. 1. Supercœlestis autem veritatis: quoniam «cœlum, et terra transibunt: verba autem mea non transibunt, dicit Dominus, Matth. 24. *Ex auditu* (inquit) Apost. ut condemnet etiam radicem hæresis prædictæ per hoc, quod ostendit viam rectam procedendi ad inveniendum qualitatem fidei. Quasi contra hæresim illam dixerit. Ad investigandum qualitatem fidei, idest, an fides vera sit, vel falsa, non est procedendum per visum (ut processit *Hermannus*, sic ideo dicens) sed per auditum. Visu enim investigamus naturalia (id, quod designavit Philosophus dicens: "Accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum, quod quid est," idest de anima) sed non supernaturalia, Eccl. 3. *Altiora te ne quæsieris*, idest per visum: quoniam, pro diversitate finium assignandæ sunt ad ipsos convenienter attingendos viæ diversæ; ut finis, et ea quæ sunt ad finem proportionentur, seu adinvicem correspondeant (ut omnis ratio naturalis dictat.) Item, etc. damnari ab eodem per hoc, quod fabulosa omnia detestatur in esse Christiano, et fugienda docet. 1. Timot 1. "Ne intenderent fabulis." Et 4. "Ineptas, et inanes fabulas devita." Et ad Tit. 1. "non intendentes Judaicis fabulis." Et 2. Timoth. 4. "Sanam doctrinam non sustinebunt, et á veritate quidem auditum avertent: ad fabulas autem convertentur. Tu vero vigila in omnibus labora, opus fac Evangelistæ." Ecce quod Evangelium, atque ideo fidem Evangelicam (quæ est fides nostra catholica) distinguit á fabulis, tamquam doctrinam sanam et veritatem á doctrina infecta, et falsitate. Item, etc quomodo damnari ab eodem Galat. 1. per hoc, quod anathematizat. Angelum de coelo, si anunciaret contrarium illius fidei Evangelicæ, quam ipse eis prædicaverat. Ergo per hoc aperte protestatur, quod fides catholica certissima est, atque veritatis tantæ, ut ejus veritati cedat dictum Angelorum bonorum (si dari posset in contrarium.) *Tertio* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica doctrina præsens, et consolidetur.

QUÆSTIO QUINTA,

DE HABENTIBUS FIDEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de habentibus fidem: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Secundo, utrum dæmones habeant fidem.

Tertio, utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

ARTICULUS I.

Utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Pro negativa.=Videtur quod Angelus, aut homo in prima sui conditione non habuerit fidem.

1. Qui habent oculum contemplationis ita apertum, ut videant Deum et res in Deo, non habent fidem. Sed Angelus, et homo ante peccatum habuerunt oculum contemplationis apertum ita, ut viderent verbum et res in verbo. Ergo homo et Angelus, ante peccatum, non habuerunt fidem.

Maior. Quia Hugo de Sancto Victore in suis sententiis dicit: quod quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, et quæ in Deo sunt, videre non valet. Unde quando homo habebat oculum contemplationis apertum, Deum videre poterat.

Minor, quia Angelus videbat tunc res in verbo, ut Aug. dicit 2. super Gen. ac lit. c. 8. Et de homine in illo statu dicit Hugo de Sancto Victore, quod «novit homo in primo statu, creatorem «suum, non ea cognitione, qua foris au«ditu solo percipitur, sed ea quæ intus «per inspirationem ministratur: non ea «qua Deus modo á credentibus absens fi«de quæritur, sed ea qua per præsentiam «contemplationis manifestius cernebatur.» Ergo tum homo, tum Angelus ante peccatum Deum videbant.

2. Videns Deum absque aliqua obscuritate et ænigmate, non habet fidem. Sed Angelus et homo in statu innocentiæ vidit Deum absque aliqua obscuritate, et ænigmate. Ergo homo et Angelus in primo statu non habebant fidem.

Maior prob., quia cognitio fidei est ænigmatica et obscura, ut dicit. 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum.*

Minor: quia in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas, nec in homine, nec in Angelo, eo quod obscuritas sit pæna peccati.

3. In statu primæ conditionis: tum hominis, tum Angeli, non erat auditus ab alio. Ergo in illo statu non erat fides, neque in homine, neque in Angelo.

Conseq. prob., quia *fides est ex auditu* ut dicitur Rom. 10.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui sunt in statu accedendi ad Deum, habere debent fidem. Sed homo et Angelus in primo statu suæ conditionis erant in statu accedendi ad Deum. Ergo habebant fidem.

Maior. Quia Heb. 11. dicitur, quod *accedentem ad Deum oportet credere.*

Determinatio.

Aliorum opinio.

Quidam dicunt, quod in Angelis ante confirmationem, et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides. Et eorum ratio erat quia dicebant, quod in illo statu, tum Angeli, tum homines habebant manifestam contemplationem de rebus divinis.

Reprobatio.

Sed hæc opinio hac ratione reprobatur. Sola visio Dei per essentiam excludit rationem fidei. Sed Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non viderunt Deum per essentiam. Ergo propter quamcumque aliam manifestationem, quam de divinis habuerint, non excluditur ab eis ratio fidei.

Maior probatur, quia *fides est de non apparentibus*, ut dicit Apostolus, *et qua*

creduntur ea quæ non videntur, dicit August. tract. 40. in Joan. Unde quando objectum principale fidei, quod est veritas prima, non videtur per essentiam, semper remanet ratio fidei, cum quacumque alia manifestatione habita de Deo: quia scilicet semper remanet objectum fidei non apparens, nec visum.

Minor prob., quia Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non fuerunt beati, ea beatitudine qua Deus per essentiam videtur.

Posset tamen, quis alia via excludere ab Angelo et ab homine, in prima eorum conditione fidem.

Pro quo est sciendum, quod fides potest dupliciter ab aliquo excludi. Primo, quia res est visa et manifesta. De visis enim non est fides. Secundo, quia res est omnino ignota. De his enim quæ omnino ignoramus, non habemus fidem.

Posset igitur quis dicere, quod in Angelo, et homine in primo statu non erat fides, quia omnino eis fuerunt ignota ea, quæ de Deo erant credenda.

Quæ opinio vera esset, si diceremus, ut quidam dixerunt, quod Angelus et homo fuerunt creati in puris naturalibus, et non in gratia. Tunc enim nec homo, nec Angelus Deum cognovissent, quoad ea quæ per fidem de Deo tenemus. Et ratio est quia cognitio fidei est supra naturalem cognitionem, non solum hominis, sed etiam Angeli. Unde dato, quod homo et Angelus non fuerint creati in gratia, non habuissent fidem in prima eorum conditione. Sed quia ut jam alias fuit probatum, Angeli et homo in gratia creati fuerunt, non potest hæc opinio stare.

Vera sententia.

Conclusio. Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum habuerunt fidem.

Prob. In Angelis et hominibus per gratiam, quam acceperunt in sui creatione, fuit inchoatio quædam speratæ beatitudinis. Ergo in Angelis ante confirmationem, et homine ante peccatum fuit fides.

Conseq. prob. Quia sperata beatitudo inchoatur per spem et charitatem, in voluntate, et per fidem in intellectu, ut dictum est supra.

2.ª Conclusio. Fides quoad id quod est formale in ejus objecto fuit in Angelis et primo homine ante confirmationem, et peccatum, sicut est in nobis.

Prob. Quia illi, sicut nos, credebant, inhærendo primæ veritati, quæ est supra cognitionem naturalem omnis creaturæ.

3.ª Conclusio. Quoad ea quæ materialiter credenda proponuntur, non fuit fides in Angelis, et in homine in prima eorum conditione, respectu omnium, sicut est in nobis.

Manifest. Quia tunc quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere, nisi credendo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod aliquem habere oculum contemplationis ita apertum, ut Deum videat, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut habeat ita oculum contemplationis apertum, ut videat Deum per essentiam, sicut beati in patria. Alio modo, ut habeant oculum contemplationis apertum, ut videant Deum quidem aliquo excellenti modo, sed non per essentiam. Si intelligatur maior propositio primo modo, vera quidem est: talis enim modus videndi Deum excludit fidem. Sed negatur minor: Angelus enim et homo non habuerunt oculum contemplationis ita apertum, ut viderent Deum per essentiam, quicquid dicat Hugo de Sancto Victore, quia non erant beati. Verba enim Hugonis intelligenda sunt sic quod homo et Angelus in statu illo, plura manifeste de mysteriis divinis cognoverunt, quam nos, et quoad illa non habebant fidem.

Si vero maior secundo modo intelligatur, falsa est; et ad prob. patet quid

dicendum sit scilicet quod non quæcumque magis aperta cognitio excludit fidem, sed solum illa, quæ erit in patria.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod in statu primæ conditionis hominis, vel Angeli non erat obscuritas culpæ, vel pœnæ, sicut fuit post peccatum; inhærat tamen intellectui Angeli et hominis, quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est, comparata immensitati divini luminis, et hæc obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine, exterius loquente, sed á Deo interius inspirante: sicut et prophetæ audiebant, secundum illud psal. c. 84. *Audiam, quid loquatur in me Dominus Deus.*

ARTICULUS II.

Utrum in dæmonibus sit fides.

Pro negativa.=Videtur quod in dæmonibus non sit fides.

1. In quibus est fides, est aliqua bona voluntas. Sed in dæmonibus nulla est bona deliberata voluntas. Ergo in dæmonibus non est fides.

Maior prob., quia Aug. dicit in lib. de prædest. SS. c. 5. quod *fides consistit in credentium voluntate*, quæ voluntas bona est, qua quis vult credere Deo.

Minor patet ex dictis 1. p. 64. ar. 2. 5.

2. Gratiæ divinæ dona non sunt in dæmonibus. Sed fides est divinæ gratiæ donum. Ergo fides non est in dæmonibus.

Maior prob., quia *dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum*, ut dicit Glos. super Ose. 3.

Minor. Quia ad Ephes. 2. dicitur. *Gratia enim estis salvati per fidem, Dei enim donum est.*

3. Si fides esset in dæmonibus, sequeretur quod in quibusdam hominibus esset peccatum gravius quam sit in dæmonibus. Sed hoc videtur inconveniens. Ergo in dæmonibus non est fides.

Conseq. prob., quia infidelitas est gravius inter omnia peccata, ut August. dicit super Jo. 15. tract. 89. quod peccatum est in multis hominibus, et tamen non esset in dæmonibus, si haberent fidem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Epist. Jac. 2. dicitur, quod *dæmones credunt et contremiscunt.*

Determinatio.

Distinctio. Cum actus fidei, qui est credere, sit actus intellectus, secundum quod movetur á voluntate, ut dictum est, dupliciter potest intellectus moveri á voluntate ad assentiendum his quæ sunt fidei. Primo modo, movetur ex ordine voluntatis in bonum, scilicet secundum quod objectum fidei habet rationem ultimi finis, qui est bonum voluntatis: et sic credere, est actus laudabilis. Alio modo, movetur intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei, non ex ordine voluntatis in ultimum finem et bonum, neque ex aliqua evidentia rei credendæ in se vel in suis principiis naturaliter visis, sed ex aliquo extrinseco cogente intellectum ad credendum. Sicut si aliquis propheta pronuntiaret in sermone Domini aliquod futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici á Deo qui non mentitur, licet illud futurum non esset evidens in se, et propterea ratio fidei in tali casu non tolleretur. Credere secundum primum modum est actus laudabilis, credere vero juxta secundum modum, non est actus pertinens ad laudem, sic credentis.

1.ª Conclusio. In dæmonibus non est fides secundum primum modum, ut scilicet credant, ex hoc quod eorum voluntas sit in bonum ordinata.

Quæ conclusio relinquitur per se nota, eo quod dæmonum voluntas est in malo obstinata.

2.ª Conclusio. In dæmonibus est fi-

des juxta secundum modum, quatenus scilicet cogitur eorum voluntas, et convincitur intellectus ad credendum.

Prob., quia dæmones multa manifesta inditia vident, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ á Deo esse, quamvis ipsis res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, utputá Deum esse trinum, et unum *etc.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ubi est fides juxta primum modum, est etiam bona voluntas, non autem ubi est fides solùm juxta secundum modum, scilicet coacta, qualis est in dæmonibus. Unde in hoc sensu negatur ipsa maior. Et ad probationem dicitur, quod Augustinus loquebatur de fide laudabili juxta primum modum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod fides juxta primum modum, sive sit formata, sive informis, est gratiæ donum, quia inclinat in bonum. Sed fides coacta quæ est in dæmonibus, qua, non ex gratiæ dono, sed ex naturali intellectus perspicacitate coguntur credere, non est gratiæ donum.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod peccatum dæmonum non minuitur per hoc quod credunt, tum quia coacte credunt, tum quia eis displicet, quod signa fidei sint tam evidentia, ut compellantur credere. Unde peccatum dæmonum, per hoc quod sic credunt, non est minus grave quam sit peccatum infidelitatis in homine.

ARTICULUS III.

Utrum qui discredit unum articulum fidei, possint habere fidem informem de aliis articulis.

Pro affirmativa.=Videtur, quod qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

1. Intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur, quod etiam hæretici, qui aliquos tantum articulos fidei credunt, indigeant dono fidei saltem informis.

Conseq. prob., quia intellectus hæretici, secundum suam naturalem virtutem, non est potentior quam sit intellectus catholici.

2. Aliquis homo potest habere scientiam de aliquibus conclusionibus geometricalibus, aliis ejusdem scientiæ conclusionibus ignoratis. Ergo pari ratione aliquis homo potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

Conseq. prob., quia sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, putà geometria, continentur multæ conclusiones.

1. Homo potest esse obediens Deo circa quædam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

Consequentia prob., quia sicut homo obedit Deo, ad credendum articulos fidei ita etiam ad servanda mandata legis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Charitas non manet in anima post unum peccatum mortale. Ergo nec fides manet in anima ejus, qui discredit unum articulum.

Conseq. prob., quia sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei.

Determinatio.

Conclusio. In hæretico discredente unum articulum fidei non manet fides formata, nec informis de aliis articulis.

Prob. Qui habet habitum fidei formatæ, vel informis, adhæret doctrinæ Ecclesiæ, tamquam infallibili regulæ. Sed hæreticus discredens unum articulum fidei, non adhæret doctrinæ Ecclesiæ tamquam infallibili regulæ. Ergo hæreticus discredens unum articulum, non habet fidem de aliis, nec formatam, nec informem.

Maior probatur. Remota ratione for-

mali objecti, impossibile est habitum remanere. Sed per hoc quod quis non adhæret doctrinæ Ecclesiæ tamquam infallibili regulæ, tollitur ratio formalis objecti. Ergo in non adhærente doctrinæ Ecclesiæ, non potest remanere habitus fidei.

Maior hujus prob., quia species cujuslibet habitus dependet á ratione formali objecti, qua sublata, habitus remanere non potest.

Minor hujus prob., quia doctrina Ecclesiæ procedit ex veritate prima, secundum, quod in scripturis manifestatur. Unde qui non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, nec inhærebit veritati primæ, et sic tollitur ab eo ratio formalis fidei.

Minor autem principalis, scilicet, quod hæreticus discredens unum articulum fidei, non adhæreat Ecclesiæ doctrinæ tamquam infallibili regulæ, probatur. Qui adhæret doctrinæ Ecclesiæ, tamquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet. Alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult non tenet, jam non doctrinæ Ecclesiæ, sed propriæ voluntati inhæret. Sed hæreticus qui unum articulum discredit pertinaciter, non omnibus quæ Ecclesia docet assentit, nec paratus est assentire. Si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus. Ergo qui discredit unum articulum, non inhæret Ecclesiæ doctrinæ, et de his quæ credit, non habet fidem, sed habet opinionem secundum propriam voluntatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod in argumento supponitur unum, scilicet quod hæreticus discredens unum articulum, alios credat, sicut credit catholicus, scilicet per habitum fidei: hoc enim supposito, argumentum verum concludit: non enim posset hæreticus alios articulos credere, nisi per donum fidei, sicut nec fidelis eos absque tali dono Dei credere potest: sed hoc suppositum falsum est, hæreticus enim non tenet alios articulos inhærendo primæ veritati, ut fidelis facit, sed habet de illis opinionem quamdam, secundum propriam voluntatem, ut dictum est. Unde eos tenet absque speciali dono fidei. Neg. igitur conseq.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de conclusionibus unius scientiæ, et de articulis fidei. Nam diversæ conclusiones in eadem scientia, habent diversa media, per quæ probantur. Unde potest quis habere media ad aliquas conclusiones, et non ad alias, et ideo de quibusdam potest scientiam habere, aliis ignoratis. Omnibus autem articulis fidei uno tantum medio inhæremus, scilicet propter veritatem primam, manifestatam inscripturis secundum intelligentiam Ecclesiæ: et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter caret fidei dono.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de præceptis, et de articulis fidei. Præcepta enim possunt referri ad diversa motiva, scilicet ad motivum proximum, et ad motivum primum. Potest enim aliquis esse abstinens, ut corpus animæ subjiciat, et ut obediat perfecte Deo præcipienti. Illud est proximum motivum, istud primum. Si præcepta referantur ad proxima motiva, potest quis servare unum præceptum, non servato alio.

Si vero præcepta referantur ad primum motivum, non potest quis perfecte Deo obedire, nisi omnia ejus præcepta servet, unde dicitur Jac. 2. *Qui in uno offenderit, factus est omnium reus:* quia scilicet non perfecte Deo obedit, et quia articuli fidei non habent nisi unum motivum quo creduntur, scilicet ipsam primam veritatem, ideo non potest unus absque aliis credi.

ARTICULUS IV.

Utrum fides possit esse maior in uno, quam in alio.

Pro negativa.=Videtur quod fides non possit esse maior in uno, quam in alio.

1. Quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei. Ergo fides non est maior in uno, quam in alio.

Antec. Quia qui deficit ab uno, totaliter fidem amittit ut dictum est.

Conseq. prob., quia quantitas habitus attenditur secundum objecta.

2. Ea quæ sunt in summo, non recipiunt magis et minus. Sed ratio fidei est in summo. Ergo fides non recipit magis et minus.

Minor. Quia ad fidem requiritur, quod homo inhæreat primæ veritati, super omnia.

3. Ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut se habet intellectus principiorum, in cognitione naturali. Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo fides æqualiter invenitur in omnibus hominibus.

Maior, quia articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur maius et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum. Ergo fides potest esse maior in uno, quam in alio.

Minor prob., quia modica fuit in Petro, ut dicitur Matth. 14. *Modicæ fidei, quari dubitasti?* et magna in Chananæa, ut dicitur Matth. 15. *O mulier, magna est fides tua!*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Quantitas habitus ex duobus attendi potest. Vel ex objecto. Vel secundum participationem subjecti. Ille habitus est maior, vel minor ex objecto, cujus objectum maius est, vel minus: secundum quem modum dicere possumus, quod Metaphysica sit maior scientia, quam naturalis Philosophia, quia objectum Metaphysicæ maius est. Ille vero habitus est maior secundum participationem subjecti, qui magis in subjecto recipitur: secundum quem modum possumus dicere, quod scientia magistri maior est scientia discipuli, quia intellectus magistri perfectius habet habitum scientiæ, et ipsum magis participat, quam intellectus discipuli.

2.ª *Distinctio.* Objectum fidei potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum formalem rationem. Alio modo, secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur.

3.ª *Distinctio.* Habitus fidei secundum participationem subjecti potest dici maior dupliciter. Scilicet ex parte intellectus, vel ex parte voluntatis. Habitus enim fidei procedit ab intellectu, ut movetur á voluntate.

1.ª Conclusio. Habitus fidei ex parte objecti, quoad formale, non potest esse maior in uno, quam in alio.

Prob. Quia objectum formale fidei est unum, et simplex, scilicet veritas prima. Unde fides non potest ex hac parte diversificari in credentibus, sed est una in omnibus, secundum speciem, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Fides potest esse maior in uno quam in alio, quoad ea quæ materialiter proponuntur credenda.

Prob., quia unus homo potest plura explicite credere, quam alius: et sic in uno potest esse maior fides secundum explicationem.

3.ª Conclusio. Fides secundum participationem subjecti potest esse maior in uno, quam in alio, tum ex parte intellectus, tum ex parte voluntatis.

Probatur. Ex parte intellectus quidem, quia unus homo potest habere de rebus fidei maiorem certitudinem et firmitatem, quam alius. Ex parte vero voluntatis, quia unus potest habere maiorem promptitudinem, et devotionem, et confidentiam quæ ad voluntatem pertinent, quam alius.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur exponendo prius ante-

cedens: qui enim habet habitum fidei, debet omnia quæ sunt fidei, credere, non quidem explicite tenetur omnia credere, sed sufficit ut quædam explicite, et cætera implicite credat. Tunc negatur conseq. est enim fides maior in uno, quam in alio ex parte objecti, quatenus unus plura explicite, quam alius credit, per quod patet quid dicendum sit ad probationem consequentiæ. Quantitas enim fidei attenditur etiam secundum maiorem, vel minorem explicationem credibilium.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod ratio fidei est in summo, secundum se, tamen quia aliqui inhærent primæ veritati certius et devotius quam alii, propterea ex parte credentium, et secundum participationem subjecti, maior est in uno quam in altero, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non est eadem ratio de intellectu principiorum, respectu cognitionis naturalis, et de articulis fidei, respectu cognitionis gratuitæ. Nam intellectus principiorum consequitur ipsam humanam naturam, quæ quia æqualiter in omnibus invenitur, ipse intellectus principiorum est æqualiter in omnibus. Fides autem consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut dictum est 1. 2. q. 112. ar. 4.

Dicitur secundo negando minorem. Nam unus alio melius principia cognoscit, secundum maiorem capacitatem intellectus. Unde etiam intellectus principiorum est maior in uno, quam in alio.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 5.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse ab Apostolo, et Angelum, et hominem in prima ipsorum conditione habuisse fidem. Insinuatum vero est per hoc, quod dicit Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Cum igitur tunc placerent Deo, siquidem in gratia Dei creatus est Angelus 1. qu. 62. ar. 3. cum Elucid. et homo, 1. q. 95. a. 1. cum Elucid. patet: quod tunc secundum Apostolum fidem habebant. Posito etiam, quod Angelus non fuisset creatus in gratia, adhuc sequitur, quod habuerit fidem ante confirmationem suam. Gratiam enim habuit saltem, antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit, 1. q. 64. a. Similiter, dato etiam, quod homo primus non fuisset in gratia creatus; adhuc sequitur, quod ante peccatum habuerit fidem. Nam Apostolus introducens Ephes. 5. illa verba Adami Genes. 2 "Erunt duo in carne una," subinfert: "Ego autem dico in Christo, et in Ecclesia." Hoc vero mysterium Incarnationis nonnisi per fidem poterat ab Adamo in verbis prædictis cognosci. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem tum directam, tum indirectam (quod totum semper intelligitur in similibus appendicibus, ut alibi supra declaratum est) destruas hæresim *Arnoldi* insipientissime dicentis: quod fides populi Christiani non differt ab ea, quæ dæmonum est. "Diabolus enim (inquit) fecit eum á Christi veritate deviare: sicque totus populus Christianus ad infernum deducitur." Ratione namque multiplici ostensum fuit: quod maxime, utpote æquivoce, differunt fides dæmonum, et fides christianorum: et quod fides daemonum non deviat á Christi veritate, idest non facit eos credere falsa de Christo: quinimo ad veritatem de ipso firmiter credendam compellit. Ex quibus patet sequi, quod, si per impossibile fides christianorum esset eadem cum fide dæmonum, adhuc per hoc christiani non deviarent á veritate Christi; et consequenter nec per hoc diabolus fecisset illos deviare á veritate ejus: et consequenter nec per hoc, tamquam falsa dicentes: totus populus christianus, imo nec aliquis de populo ipso, ad infernum deduceretur. *Secundo* habes: quo-

modo hæresim illam, pro quanto dicit, quod fides dæmonum á veritate deviat: prout exponitur infra (pro tanto enim principaliter hic adducta est: ut consideranti propositum articuli patet) damnatur merito á Jacobo Apostolo per hoc, quod ait cap. 2. *Dæmones credunt, et contremiscunt.* Non enim credendo contremiscerent, si fides eorum á veritate deviaret, idest, si per fidem illam cognoscerent falsa esse, quæ á christianis (de quibus ibi in contextu) creduntur: imo, si fides eorum á veritate sic deviaret, tunc dæmones credendo valde lætarentur: tum quia falsitate delectantur, tum, quia christianorum deceptionem in his, quæ ad salutem pertinent (cujusmodi est catholica fides) vehementer appetunt. Vide et de ejusdem condemnatione aliquid, q. 1. ar. 3. et q. 4. ar. 5. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á simili fuisse per Apostolum Jacobum, quod discredens unum articulum nihil amplius credit ex fide, utpote qui amiserit habitum fidei. Insinuavit autem illud per hoc, quod de transgressoribus mandatorum legis ait cap. 2. "Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Qui enim dixit, non mœchaberis, dixit, et non occides. Quod si non moechaberis, occides autem factus es transgressor legis.» Hoc est; Quicumque ex charitate totam legem servaverit, et postea offendat in uno, scilicet non servando illud: ille amisit charitatem: et consequenter nihil aliorum, etiam quod illa servaret, servat ex habitu charitatis. Ratio est: quia charitas consistit in diligere Deum ex toto corde, etc. in obedire perfecte illi, non admittendo aliquid contrarium Deo. Qui ergo offendit in uno, puta, qui occidit, quamvis non moechetur, cum admittat aliquid contra Deum (*qui enim dixit, non mœchaberis, dixit, et non occides*) perdit absque dubio habitum charitatis infusum: et propterea illud suum non moechari non procedit ex charitate. Intendit igitur Apostolus Jacobus dicere per locum á simili: quod quicumque omnes articulos fidei crediderit, offendat autem in uno, idest, incipiat discredere unum; factus est omnium reus, idest nihil amplius aliorum credit ex fide, eo, quod hanc per actum illum unum contrarium amiserit. Ratio est, quia fides consistit in uno, scilicet in credere Deo ex toto corde, etc. idest in obedire perfecte illi, credendo scilicet omnia á se revelata in scripturis secundum interpretationem Ecclesiæ, absque admixtione alicujus contrarii. Qui ergo offendit in uno, puta, qui non credit purgatorium, quamvis credat omnia alia, cum admittat aliquid contrarium fidei Ecclesiæ, quæ enim dixit, crede ista alia, dixit et crede purgatorium, perdit absque dubio habitum fidei infusæ: et propterea illud suum credere omnia alia, non procedit ex fide. Sicut ergo ille unius mandati legis observator, si servaret illud ex obedientia ad præcipientem, servaret etiam alia ex toto, quoniam qui præcepit unum, præcepit et alia: ita iste articulorum aliorum creditor, si crederet ex obedientia ad Deum præcipientem per Ecclesiam, crederet etiam illud unum: quoniam qui præcepit omnia alia debere credi, præcepit et illud unum de purgatorio. Quemadmodum igitur ille offendens in uno factus est per hoc omnium reus; in quantum offendit Deum, qui præcepit omnia: et consequenter amisit charitatem: ita iste discredens unum factus est per hoc omnium reus, in quantum scilicet discredit ei, qui omnia credi præcepit: et consequenter amisit fidem. Hæc omnia ex Divo Jacobo: tamquam in ejus textu præmisso virtualiter contenta. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica doctrina præsens, et consolidetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis fuisse, quod fides major est in uno, quam in alio. Insinuantur autem illud per hoc: quod dixerunt Matth. 14. "Modicæ fidei, quare dubitasti?» Et 15. "Mulier magna est fides tua.» Et 8. "Non inveni tantam,» idest, tam magnam, "fidem in Israel.» *Secundo* habes: quomodo per rationem illarum dicta in recto sensu intelligas. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica doctrina præsens consolidetur.

QUÆSTIO SEXTA,

DE CAUSA FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa fidei.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum fides sit homini infusa á Deo.

Secundo, utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I.

Utrum fides sit homini infusa á Deo.

Pro negativa.=Videtur, quod fides non sit homini infusa á Deo.

1. Ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, sunt acquisita, et non infusa. Sed *fides in nobis gignitur, defenditur et roboratur per scientiam*, ut Aug. dicit 14. de Trin. cap. 1. Ergo fides non est homini infusa divinitus, sed acquisita.

2. Illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad fidem, videndo miracula et audiendo doctrinam fidei. Ergo fides habetur ab homine tamquam acquisita.

Minor habet duas partes. Prima quod homo pertingat ad fidem videndo miracula, et hæc prob. ex Jo. 4. ubi habetur quod pater postquam vidit filium sanum, credidit ipse, et domus ejus tota.

Altera pars quod homo pertingat ad fidem audiendo, patet ex illo Rom. 10. *Fides est ex auditu.*

3. Illud quod consistit in hominum voluntate, potest ab homine acquiri. Sed *fides consistit in hominis voluntate* ut Aug. dicit de præd. 55. c. 5. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Ephes. 2. dictur: *Gratia estis salvati per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.*

Determinatio.

Requisita ad fidem.

Ad fidem duo requiruntur, quorum unum est ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc ut homo aliquid explicite credat. Aliud quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur.

1.ª CONCLUSIO. Fides quantum ad primum ejus requisitum, scilicet quod credibilia proponantur, est á Deo.

Probatur. Ea quæ sunt supra rationem, á solo Deo proponi possunt. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt humanam rationem. Ergo á solo Deo revelante possunt homini proponi.

Proponit autem Deus credibilia homini revelando, aliquibus quidem immediate, ut Apostolis et Prophetis; aliquibus vero mediate, mittendo prædicatores, secundum illud Rom. 10. *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?*

Distinctio. Fides quantum ad assensum, potest habere in homine duplicem causam: unam exterius inducentem, et alteram interius ad credendum moventem. Causa exterius inducens ad credendum est duplex. Scilicet miraculum visum, et persuasio hominis inducentis ad fidem.

2.ª CONCLUSIO. Causæ extrinsecæ inducentes ad assentiendum his quæ sunt fidei, non sunt sufficientes ad credendum.

Prob. quia videntium unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem, quidam credunt, et quidam non credunt.

Ex quo sequitur quod sit ponendum aliud principium interius movens sufficienter ad assentiendum his quæ sunt fidei.

Pelagianorum error.

Pelagiani posuerunt hanc causam intrinsecus moventem ad assensum fidei, liberum hominis arbitrium, et dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est, quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei, et quod consummatio fidei est ex Deo, qui proponit nobis ea quæ credere debemus.

Reprobatio et vera sententia.

Sed contra hunc pelagianorum errorem ponitur sequens conclusio.

3.ª Conclusio. Fides quantum ad assensum, non est ex solo libero arbitrio, sed á Deo interius movente per gratiam.

Prob. Actus, per quem homo elevatur supra suam naturam, oportet quod insit homini ex supernaturali principio interius movente. Sed per actum assentiendi his quæ sunt fidei, elevatur homo supra suam naturam. Ergo actus quo homo assentit his quæ sunt fidei, inest homini ex aliquo principio supernaturali, interius movente, quod principium est Deus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod fides gignitur, et roboratur per scientiam, tamquam per extrinsecam, et insufficientem causam, causa enim propria fidei est interius movens, ut dictum est.

Ad 2. Similiter dicitur ad minorem, quod videre miracula, et audire suadentem ea quæ sunt fidei, non sunt propriæ causæ fidei, sed solum exterius proponentes, et persuadentes verbo, vel facto ea quæ sunt fidei.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod fides consistit in hominum voluntate, non quidem secundum suas naturales vires, sed prius á Deo præparata per gratiam, et elevata supra suam naturam.

ARTICULUS II.

Utrum fides informis sit donum Dei.

Pro negativa. — Videtur, quod fides informis non sit donum Dei.

1. *Opera Dei sunt perfecta*, ut dicitur Deut. 32. Sed fides informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est donum Dei.

2. Actus deformis non est á Deo. Sed fides informis est quoddam deforme. Ergo fides informis non est á Deo.

Maior quia actus deformis est peccatum, quod non est á Deo.

Minor, quia sicut actus dicitur deformis, quia caret debita forma, ita fides dicitur informis, quia caret debita forma.

3. Per donum Dei sanatur homo ab omni peccato. Sed per fidem informem non sanatur homo ab omni peccato, sed á sola infidelitate. Ergo fides informis non est donum Dei.

Maior probatur, quia quemcumque Deus sanat, totaliter sanat. Unde Jo. 7. Dicitur: «si circumcisionem accipit ho«mo in sabbato, ut non solvatur lex Moy«si, mihi indignamini, quia totum homi«nem sanum feci in sabbato?» Quicumque igitur accipit donum Dei, sanatur ab omni peccato. Et per hoc qui accipit fidem, quæ est donum Dei, sanatur ab infidelitate, et á quocumque alio peccato.

Minor prob., quia non potest sanari homo ab omni peccato, nisi per fidem formatam charitate.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Fides quæ est sine charitate, est donum Dei, ut dicit Glos. 1. Cor. 13. Sed fides informis est sine charitate. Ergo fides informis est donum Dei.

Determinatio.

Conclusio. Fides informis est donum Dei.

Prob. qui est causa alicujus rei, de cujus ratione non est informitas, est etiam causa illius rei, cum tali informitate. Sed Deus est causa fidei, et de ratione fidei non est informitas. Ergo Deus est causa fidei informis.

Maior declaratur et probatur. Sciendum igitur quod informitas est quædam privatio: privatio autem est duplex. Quædam est quæ est de ratione ejus, cujus est privatio; sicut privatio commensurationis humorum est de ratione infirmitatis. Quædam vero privatio non est de ratione ejus, cujus est privatio, sicut tenebrositas est privatio luminis in diaphano, sed non est de ratione diaphani, quia tenebrositas fit per defectum cuiusdam exterioris formæ, sci-

licet luminis. Est autem differentia inter hæc duo privationum genera in proposito: quod quando privatio est de ratione ejus, cujus est privatio, impossibile est ut aliquid sit causa rei, et non sit causa privationis, et é converso. Unde quod est causa infirmitatis, est causa privationis temperamenti humorum, et é converso: quia privatio est de ejus ratione. Quando autem privatio non est de ratione ejus, cujus est privatio, potest aliquid esse causa rei, et non privationis ejus. Sicut aliquid potest esse causa diaphani, et non tenebrositatis ejus quia scilicet tenebrositas non est de ejus ratione.

Ex quibus patet maior, scilicet quod id quod est causa rei, de cujus ratione non est privatio, potest esse causa illius rei, sive sit sub illa privatione, sive non.

Minor prob. Nam informitas fidei ideo non est de ratione fidei, quia fides dicitur informis propter carentiam formæ exterioris, scilicet charitatis, ut supra dictum est. Et sic eadem erit causa fidei formatæ et informis, sicut eadem est causa diaphani illuminati, et non illuminati, et sic tam fides informis, quam formata est donum Dei.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod etsi fides informis non sit simpliciter perfecta in ratione virtutis, est tamen perfecta in ratione fidei, quia per ipsam intellectus infallibiliter tendit in verum, ut dictum est q. 4. art. 5.

Ad 2. Dicitur dupliciter. Primo ad minorem et ad ejus probationem, quod quamvis actus peccati dicatur de formis propter carentiam debitæ formæ, et fides dicatur informis propter carentiam etiam debitæ formæ tamen hæc est á Deo, non autem actus peccati: et ratio est quia informitas conseq. actum peccati est de ratione ipsius peccati, utpote quæ ex privatione debitæ formæ procedit. Informitas vero fidei non est de ejus ratione ut dictum est; et ideo Deus non est causa peccati, et est causa fidei informis.

Dicitur secundo, negando minorem. Fides enim est quidem informis, non tamen deformis. Unde Deus non est causa actus deformis, sed potest esse causa actus informis. Et declaratur hoc: nam informe importat solum privationem et carentiam propriæ formæ: deforme autem, non solum importat privationem debitæ formæ, sed importat etiam contrariam dispositionem. Unde fides informis est fides absque charitate. Fides autem deformis est fides falsa.

Ad prob. igitur minoris negatur assumptum, scilicet quod sicut actus dicitur deformis per carentiam propriæ formæ, ita fides dicatur informis. Hoc enim falsum est, quia peccatum dicitur informe, non solum quia actus caret propria forma, sed etiam quia habet contrariam dispositionem; fides vero dicitur informis solum quia caret debita forma.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non est necesse ut quicumque recipit quodcumque donum Dei, simpliciter sanetur á quocumque peccato, sed sufficit ut sanetur ab eo, quod contrariatur dono quod recipitur, simpliciter autem non sanatur homo nisi per donum gratiæ. Maior igitur est vera in hoc sensu, scilicet quod qui recipit donum Dei, sanatur; vel simpliciter, si tale donum sit gratia; vel cum gratia, vel saltem secundum quid. Tunc ad minorem dicitur, quod ille, qui accipit fidem á Deo sine charitate, sanatur ab infidelitate, non simpliciter quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset á tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, ut aliquis cesset ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente: et per hunc etiam modum datur aliquando homini á Deo ut credat, non tamen datur ei charitatis donum. Sicut etiam aliquibus, absque charitate datur donum prophetiæ.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI.

EX PRÆCED. 6.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem destruas hæresim *Pelagianam* dicentem: ut in corpore narratur. Patet enim hic, quod non solum consummatio, sed etiam initium nostræ fidei est á Deo. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, ipsam hæresim merito damnari á Conc. Trid. sess. 5. cap. 5. "Declarat sancta Synod. justificationis exordium in adultis á Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur: ut qui per peccata á Deo aversi erant, per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando, disponantur. Ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens; quippe qui illam et abjicere potest; neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit." Et can. 3. "Si quis dixerit: Sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur: anathema sit." Et c. 6. "Disponuntur ad ipsam justitiam: dum excitati á divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quæ divinitus revelata sunt." Vide qu. 5. art. 1. ad 3. Et cap. 7. "In ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo, per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem." En gratia semper prævenit. En fides infunditur. En contrarium anathematizatur. Item habes, etc. damnari ab ad Ephes. 2. "Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur, Donum Dei est." Quid clarius contra *Pelagium?* Item á 2. Cor. 3. "Non sumus sufficientes cogitare aliquid á nobis, quasi ex nobis; sed omnis sufficientia nostra ex Deo est." Vide ibi expositionem S. Doctoris, quomodo etiam per Arist. confundit prædictam *Pelagii* inanem gloriam. Hinc habes: quomodo per rationem, etc. damnari á Concilio *Arausicano* cap. 22. "Nemo habet de suo, nisi mendacium, et peccatum." Ergo de nostro, seu á nobis non est initium salutis, et fidei: quia initium salutis, aut fidei, non est mendacium, et peccatum. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Concil. *Trident.* quod fides informis est donum Dei. Istud vero insinuavit aperte per hoc: quod ait sess. 6. can. 28. "Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti: aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva: aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum: Anathema sit." Clarum enim est: quod esse Christianum, est donum Dei. Unde et necessario clarum consequenter relinquitur, quod fides, quæ facit esse Christianum, est donum Dei. Quod autem fides informis, idest vera, licet sine charitate, sufficiat ad faciendum esse Christianum: audisti ex Concilio. *Secundo* vides: quomodo vicissim declaretur ex iis angelica doctrina, atque consolidetur.

QUÆSTIO SEPTIMA,

DE EFFECTIBUS FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus fidei: et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS I.

Utrum timor sit effectus fidei.

Pro negativa.=Videtur, quod timor non sit effectus fidei.

1. Quod præcedit fidem, non est effectus fidei. Sed timor præcedit fidem. Ergo timor non est effectus fidei.

Maior. Quia effectus non præcedit suam causam.

Minor. Quia dicitur Eccles. 2. *Qui timetis Dominum, credite illi.*

2. Quod generat spem, non est causa timoris. Sed *fides generat spem*, ut dicit Glos. in Matth. 1. Ergo fides non est causa timoris.

Maior. Idem non est causa contrariorum. Sed timor est spei contrarius. Ergo quod est causa spei, non est causa timoris.

3. Contrarium non est causa contrarii. Sed fides et timor sunt contraria. Ergo fides non est causa timoris.

Minor probatur. Actus quorum objecta sunt contrariâ, sunt et ipsi contrarii. Sed objectum fidei, et timoris sunt contraria. Ergo et actus fidei, et timoris sunt contrarii.

Maior hujus probatur, quia actus habent speciem ex objecto.

Minor hujus. Quia objectum fidei est bonum, scilicet veritas prima, et objectum timoris est malum, ut dictum est 1. 2. q. 18. 2.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Jac. 2. Dicitur *dæmones tremunt, et contremiscunt.*

Determinatio.

Distinctio. Timor est duplex. Servilis et filialis. Timor servilis est, quo quis timet puniri á Deo. Timor filialis est, quo quis timet separari á Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum.

1.ª Conclusio. Fides est causa timoris, servilis et filialis.

Prob. Illud per quod apprehendimus mala pœnalia, quæ secundum Dei judicium malis inferuntur, et bonum excellentissimum, á quo pessimum est seperari, et cui velle æquari, est malum, est causa timoris servilis et filialis. Sed per fidem apprehendimus mala pœnalia, quæ Dei judicio malis inferuntur, et altissimum et excellentissimum bonum, á quo pessimum est separari, et cui velle se comparare, est malum. Ergo fides est causa timoris servilis et filialis; servilis inquam, quatenus apprehendimus mala pœnalia, quæ Dei judicio malis inferuntur; filialis vero, quatenus apprehendimus summum, et excellentissimum bonum, á quo pessimum est separari, et malum est ei velle æquari.

Maior prob., quia timor est motus virtutis appetitivæ, cujus principium motivum semper est aliqua apprehensio mali, vel boni.

2.ª Conclusio. Fides informis est causa timoris servilis, formata vero est causa timoris filialis.

Prob., quia sola fides formata charitate, facit Deo hominem inhærere, et ei subjici.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod timor non potest præcedere fidem universaliter, scilicet quo ad omnes articulos, ita ut antequam omnino aliquid de Deo credamus, ipsum timere possimus. Nam si omnino ejus ignorantiam haberemus, et præcipue ipsum esse præmiatorem, et punitorem, nullo modo eum timeremus. Sed potest timor, supposita fide de aliquibus articulis, puta de divina excellentia præcedere fidem, quoad alios articulos, ad quos credendos homo per timorem induci potest, quatenus suum intellectum subjicit ad credendum omnia promissa á Deo.

Ad 2. Negatur maior. Ad maiorem probationis dicitur, quod idem secundum idem non potest esse causa contrariorum, sed tamen idem secundum contraria potest esse causa contrariorum. Unde fides generat spem, secundum quod credimus præmia, quæ Deus justis retribuit, et timorem causat, quatenus credimus pœnas malis á Deo infligendas.

Ad 3. Negatur minor, ad cujus prob, dicitur, quod objectum fidei est duplex, scilicet formale et hoc est veritas prima:

et materiale, scilicet quæ proponuntur credenda. Objectum formale fidei est bonum: sed in objecto materiali fidei proponuntur etiam quædam mala credenda, utpote pœnæ malis infligendæ, et quod malum est separari á Deo, et ei non subjici. Unde objectum materiale fidei, secundum quod fides est causa timoris, non opponitur objecto timoris, sed potius ipsum continet.

ARTICULUS II.

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

Pro negativa. — Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei.

1. Quod consistit præcipue in affectu, non est effectus fidei. Sed puritas cordis consistit præcipue in affectu. Ergo puritas cordis non est effectus fidei.

Maior, quia fides est in intellectu.

2. Quod potest esse simul cum impuritate cordis, non est causa puritatis cordis. Sed fides potest esse simul cum cordis impuritate. Ergo fides non est causa puritatis cordis.

Minor, quia fides informis est cum impuritate peccati.

3. Quod purificat cor, purificat intellectum ab obscuritate. Sed fides non purificat intellectum ab obscuritate. Ergo fides non purificat aliquo modo cor.

Maior prob., quia si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret intellectum.

Minor prob., quia cognitio fidei est ænigmatica.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Act. 15. dicitur, *fide purificans corda eorum.*

Determinatio.

1.° Conclusio. Fides est primum principium purificationis cordis ab impuritate erroris.

Prob. Illud, quod est primum principium motus quo creatura rationalis tendit in Deum, est primum principium puritatis cordis. Sed fides est primum principium motus quo creatura rationalis tendit in Deum, eo quod ad Hebræos 11. dicatur, quod *accedentem ad Deum oportet credere.* Ergo fides est primum principium puritatis cordis, purificans ab impuritate erroris.

Maior declaratur et probatur. Sciendum igitur, quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod vilioribus se, immiscet se: non enim argentum dicitur impurum, quia immiscetur auro, sed quia immiscetur plumbo vel stanno. Unde cum creatura rationalis sit dignior omnibus temporalibus et corporalibus, tunc impura redditur, quando per affectum his temporalibus se subjicit et immiscet; et tunc purificatur, quando per contrarium motum ab his in Deum tendit. Et ideo quod est principium motus quo creatura rationalis ab his temporalibus in Deum tendit, est principium purificationis ejus, quæ erat maior probanda.

2.° Conclusio. Fides charitate formata non solum est sufficiens principium puritatis cordis, sed cum hoc causat perfectam cordis purificationem.

Probatur, quia fides charitate formata facit perfecte hominem Deo adhærere et ei se subjicere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior, et ad ejus probationem dicitur, quod ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, quia scilicet bonum intellectus movet affectum. Unde fides in intellectu existens potest affectum movere, et esse causa eorum quæ sunt in affectu.

Ad 2. Dicitur, quod fides est duplex; formata et informis, ut dictum est. Si sermo sit de fide formata, negatur absolute minor. Et ad probationem dicitur, quod fides formata non stat cum impuritate peccati, quia *charitas operit universa delicta*, ut dicitur Prov. 10. Si sermo sit de fide informi, dicitur quod est causa puritatis cordis, non perfecte

mundando ipsum ab omni impuritate, sed solum purificat cor ab impuritate sibi opposita per quam excluditur impuritas erroris.

Et secundum hoc dicitur ad maiorem quod id quod potest, stare cum aliqua impuritate cordis, non est causa omnis et perfectæ puritatis: potest tamen esse causa puritatis oppositæ impuritati, cum qua stare non potest tunc ad minorem dicitur quod fides informis potest stare cum impuritate peccati, et ideo non est causa sufficiens perfectæ puritatis: et quia non potest stare cum impuritate erroris, est causa puritatis quam error excludit.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod fides purificat intellectum, non quidem ab obscuritate, quia obscuritas non est impuritas aliqua culpæ, cum hæc ad hunc statum pertineat, sed purificat ab impuritate erroris.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 7.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod fides est causa timoris. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicunt Deuteron. 4. "Dominus locutus est ad me, dicens: Congrega ad me populum, ut audiant sermones meos, et discant timere me omni tempore.» Rursus Abachuch 3. "Domine audivi auditum tuum, et timui.» Item Jonæ 3. "Crediderunt viri Ninivitæ Domino, et vestiti sunt saccis á majore usque ad minorem,» usque ad ly "homines, et jumenta.» Ad cujus propositum loquens Concilium Trid. ait sess. 14. cap. 4. "Timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pœnitentiam egerunt, et misericordiam á Domino impetrarunt.» Cum enim *fides sit ex auditu*. Rom. 10. et per prædicta ex auditu revelationis, et prædicationis proculdubio per fidem credito generetur timor: patet, quod secundum scripturas fides est causa timoris. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse ab Apostolo, quod fidei effectus est purificare cor. Insinuavit autem id per hoc, quod ait ad Titum cap. 1. "Infidelibus nihil est mundum; sed inquinatæ sunt eorum mens, et conscientia.» Dic tu: quare sunt inquinatæ? Quia illi homines sunt infideles. Quid ergo faciet adveniens fides, secundum Apostolum ab oppositis subintellectum? Purificabit eorum mentem, et conscientiam. Mentem sane, idest intellectum ab errore infidelitatis; conscientiam vero ab aliis peccatis. Vide textum ad argumentum *secundum*. *Secundo* vides: quomodo ex iis declaretur vicissim, consolideturque doctrina angelica.

QUÆSTIO OCTAVA,

DE DONO INTELLECTUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono intellectus, et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei: et circa donum intellectus quæruntur octo.

Primo, utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide.

Tertio, utrum intellectus, qui est donum Spiritus Sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.

Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.

Quinto, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.

Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.

Septimo, de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus.

Octavo, de eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

Pro negativa. = Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti.

1. Naturalis habitus non est donum Spiritus Sancti. Sed intellectus est habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet 6. Ethicorum capite 6. Ergo intellectus non debet poni donum Spiritus Sancti.

Maior prob., quia gratuita non sunt naturalia, sed superadduntur naturalibus.

2. Modus cognoscendi humanæ naturæ, est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad intellectum; sed discursive, quod est proprium rationis, ut Dionysius dicit de divinis nominibus cap. 4. Ergo cognitio divina quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus.

Conseq. probatur, quia dona divina participantur á creaturis secundum earum proportionem et modum, ut Dionysius dicit cap. 7. de divinis nominibus.

3. Nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas. Ergo nec etiam aliquod donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

Conseq. prob., quia intellectus contra voluntatem dividitur, ut dicitur 3. de anima tex. 20.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaiæ 11. dicitur: «requiescet super «eum Spiritus Domini Spiritus sapien«tiæ et intellectus.» Unde patet quod intellectus numeratur inter dona Spiritus Sancti.

Determinatio.

Conclusio. Intellectus est donum Spiritus Sancti.

Probatur. Lumen quo homo potest penetrare etiam quædam supernaturalia est donum Spiritus Sancti. Sed intellectus, secundum quod hic accipitur, est lumen quo homo penetrat etiam quædam supernaturalia. Ergo intellectus est donum Spiritus Sancti.

Manifestatur utraque præmissa. Pro quo est sciendum quod nomen intellectus importat quamdam intimam cognitionem: dicitur enim intelligere, quasi intus legere. Manifestatur hoc ex differentia inter intellectum et sensum: sensus enim occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, intellectus autem penetrat usque ad essentiam rei; est enim objectum intellectus, quod quid est, ut dicitur 3. de anima tex. 26. Et quia sunt multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis, quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidente latet substantia, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus, et figuris latet veritas figurata, sub sensibilibus latent res intelligibiles, et in causis latent effectus, et é converso horum omnium latentium cognitio poterit dici intellectus, quatenus hujusmodi cognitio interiora penetrat. Cognitio vero eorum, sub quibus latent, ad sensum pertinet. Ad horum autem omnium quæ latent cognitionem sufficit naturale lumen intellectus, sed quia naturale lumen intellectus est finitæ virtutis, non potest se extendere nisi ad naturalia, unde indiget homo alio lumine, ad hoc ut supernaturalia etiam penetrare possit, et hoc lumen vocatur donum intellectus, á Spiritu Sancto emanans. Ex quibus patet primo maior. Nam cum lumine naturali non possit homo

penetrare, nisi ea, quæ sub sensibilibus naturalibus latent, et ad supernaturalia propter intellectus nostri limitatam virtutem, non se extendat, sequitur quod indigeat supernaturali lumine, quod est donum Spiritus Sancti. Patet etiam minor. Quia naturalia naturali lumine penetrantur. De lumine igitur quo supernaturalia penetramus, est sermo, quod dicitur intellectus, quia intellectus penetrat, et interiora cognoscit, scilicet supernaturalia, quæ latent ipsum naturale lumen intellectus nostri.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod nomine intellectus duo possumus intelligere; vel lumen quo homo cognoscit prima principia naturaliter nota: vel lumen quo homo penetrat supernaturalia credita. Primo modo, est habitus naturalis. Secundo modo, est donum Spiritus Sancti.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod licet modus cognoscendi naturalis ipsius hominis sit, ut cum discursu ad veritatem cognoscendam perveniat, tamen principium humanæ cognitionis est habitus intellectus, quo cognoscit prima principia, et terminus humani discursus, est etiam intellectus, quia per discursum nihil aliud quærimus, nisi ut intelligamus quæ prius non intelligebamus. Lumen autem supernaturale, quod est donum superadditum intellectui, se habet ad ea quæ credimus, sicut se habet habitus intellectus ad cognitionem eorum, quæ naturaliter cognoscuntur. Et hac ratione dicitur donum intellectus, et non rationis.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio in hoc de intellectu et voluntate. Nam voluntas, importat solum simplicem actum appetitus absque aliqua excellentia. Nomen autem intellectus importat quemdam excellentem actum cognitionis, scilitet penetrandi intima, et ideo hoc supernaturale donum magis intellectus, quam voluntas nominatur.

ARTICULUS II.

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide.

Pro negativa. = Videtur, quod donum intellectus non simul habeatur cum fide.

1. Quod intelligitur, comprehenditur. Sed quod creditur, non comprehenditur. Ergo quod creditur, non intelligitur, et sic fides, et intellectus non possunt esse simul.

Maior. Quia Augustinus dicit lib. 83. quæst. q. 15. quod *id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur.*

Minor. Ad Phil. 3. dicitur. *Non quia jam comprehenderim, aut quod perfectus sim.*

2. Quod intelligitur videtur intellectu. Sed quod creditur, non videtur. Est enim fides de non apparentibus. Ergo quod creditur, non intelligitur, et sic idem quod prius.

3. Scientia et fides non possunt esse in eodem, ut dictum est supra quæst. 1. 4. Ergo multo minus intellectus et fides.

Consequentia probatur, quia intellectus est certior scientia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui illustratur de his quæ audit et credit, habet simul fidem et intellectum. Sed quis potest esse illustratus de auditis et creditis. Ergo quis potest simul intellectum, et fidem habere.

Maior, quia Greg. dicit. lib. 1. mor. c. 32, quod *intellectus mentem illustrat de auditis.*

Minor, quia *Dominus* Luc. ult. *Aperuit discipulis sensum ut intelligerent Scripturas.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Ea quæ cadunt sub fide, sunt in duplici differentia. Quædam cadunt directe sub fide et hæc sunt illa quæ naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, filium

Dei esse incarnatum, et his similia. Quædam vero cadunt sub fide secundario, quasi ordinata ad ea quæ sub fide principaliter cadunt, et hæc sunt omnia alia, quæ habentur in sacra scriptura.

2.ª *Distinctio.* Res possunt á nobis dupliciter intelligi. Uno modo perfecte. Alio modo imperfecte. Illa perfecte intelligi dicuntur quæ intelliguntur, attingendo eorum essentias, secundum quod in se sunt, et sic perfecte intelligimus hominem dum ejus essentiam, secundum quod in se est, attingimus. Tunc vero res imperfecte intelligitur, quando essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur, quod secundum id quod de illa re exterius apparet, veritati non contrariatur, in quantum scilicet homo intelligit, quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum á veritate sic intellecta.

1.ª Conclusio. Ea quæ directe, et per se cadunt sub fide, non possunt perfecte intelligi in statu fidei. Unde respectu horum non potest esse simul fides, et perfecta intellectio.

Prob. Quæ perfecte intelliguntur, videntur et comprehenduntur. Sed ea quæ ad fidem per se pertinent, non possunt videri, nec comprehendi in hoc statu. Ergo ea quæ ad fidem per se pertinent, non possunt perfecte in hoc statu intelligi.

2.ª Conclusio. Ea quæ cadunt sub fide tamquam ad alia ordinata, possunt perfecte intelligi.

Manifestatur. Nam Apostoli viderunt Christum crucifixum, et mortuum et miracula facientem, resurrexisse: etc. Item B. V. perfectissime novit se fuisse Virginem et concepisse. Et moralia quæ in scripturis traduntur, ordinata ad ea quæ sunt principaliter fidei, ratione naturali cognosci possunt.

3.ª Conclusio. Ea quæ principaliter sub fide cadunt, possunt imperfecte intelligi, manente fidei statu.

Manifest. quia fidelis intelligit et penetrat taliter ea quæ sunt fidei, quod scit per nullam apparentem rationem debere ab illis abduci.

AD ARGUMENTA.

Tria argumenta pro negativa, concludunt juxta sensum primæ conclusionis, unde conceduntur: probant enim quod ea quæ sunt fidei, non possint perfecte intelligi.

Ad argumentum pro affirmativa.

Ad argumentum pro affirmativa dicitur, quod procedit de his quæ secundario cadunt sub fide, tamquam ad alia ordinata. Illa enim perfecte possunt, intelligi, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

Quod sit speculativum tantum.

Videtur, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum.

1. Habitus, ad quem pertinet penetrare altiora, est speculativus. Sed *ad intellectum qui est donum, pertinet penetrare altiora quædam*, ut Greg. dicit. Ergo donum intellectus est habitus speculativus.

Maior, quia ea quæ pertinent ad intellectum practicum, sunt quædam infirma, scilicet singularia, circa quæ sunt humani actus.

2. Habitus qui est solum circa necessaria, non est practicus, sed tantum speculativus. Sed intellectus donum est tantum circa necessaria. Ergo donum intellectus est speculativum, et non practicum.

Maior prob., quia intellectus practicus non est circa necessaria, sed solum circa contingentia, opere humano factibilia, quæ aliter possunt se habere.

Minor. Intellectus qui est virtus intellectualis, est tantum circa necessaria. Ergo multo magis intellectus donum est circa necessaria.

Consequentia hæc probatur, quia in-

tellectus qui est donum, est dignius quid quam intellectus, qui est virtus naturalis.

3. Operabilia humana, quorum est intellectus practicus, non excedunt naturalem rationem. Ergo intellectus qui est donum, non est practicus, sed tantum speculativus.

Antec. prob., quia actus humani diriguntur á ratione naturali.

Conseq. Quia donum intellectus illustrat mentem ad ea, quæ naturalem rationem excedunt.

Pro altera parte.

In psal. 110. dicitur *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Donum intellectus non solum est speculativum, sed etiam est practicum.

Prob. Habitus, qui se extendit non solum ad speculativa, sed etiam ad operabilia, est non solum speculativus, sed etiam practicus. Sed donum intellectus se extendit non solum ad speculabilia, sed etiam ad operabilia quædam. Ergo donum intellectus est, non solum speculativum, sed etiam practicum.

Minor prob., quia donum intellectus, non solum se habet ad ea quæ primo, et principaliter cadunt sub fide, quæ sunt speculabilia, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur, inter quæ sunt bonæ operationes, quæ habent ordinem ad fidem, quatenus fides per dilectionem operatur.

2.ª Conclusio. Donum intellectus est principaliter speculativum, et secundario practicum.

Prob., quia donum intellectus se extendit ad operabilia solum secundario, in quantum in agendis regulamur rationibus æternis, quibus conspiciendis et consulendis inhæret superior ratio, ut Aug. dicit 12. de Trin. c. 7. quæ superior ratio dono intellectus perficitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod operabilia humana dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se. Alio modo, secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, et ad finem beatitudinis divinæ. Tunc ad minorem dicitur, quod opera humana, secundum se considerata, non habent aliquam excellentiam, nec sic ad ea se extendit donum intellectus. Sed si considerentur secundo modo, negatur minor. Sic enim habet magnam excellentiam, et secundum hunc modum ad ea se extendit donum intellectus.

Ad 2. Negatur minor. Intellectus enim donum est circa necessaria, et circa operationes humanas, ut dictum est.

Ad prob. negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod in hoc apparet dignitas intellectus qui est donum, supra intellectum qui est habitus naturalis, quia hic se extendit solum ad necessaria. Intellectus autem donum, non solum ad necessaria in se, se extendit, sed etiam eadem considerat, secundum quod sunt regulæ actuum humanorum. Unde ejus virtus amplior est, et per hoc dignior et nobilior.

Ad 3. Dicitur, quod actus humani, ut dictum est, possunt considerari secundum se, et secundum quod ordinantur ad finem beatitudinis divinæ. Primo modo, regulantur á ratione humana. Secundo modo, regulantur á lege æterna, quæ quia excedit naturalem rationem, indiget ipsa ratio supernaturali lumine. Ad anteced. igitur dicitur, quod operabilia humana, secundum se considerata, non excedunt naturalem rationem, et á naturali ratione diriguntur. Considerata vero, ut ordinata ad divinam beatitudinem, excedunt humanam rationem, nec ab ea regulari possunt, nisi mediante lumine, quod est donum intellectus.

ARTICULUS IV.

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

Pro negativa.=Videtur, quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam.

1. Qui patiuntur hebetudinem mentis, non habent donum intellectus. Sed multi habentes gratiam, patiuntur mentis hebetudinem. Ergo multi habentes gratiam, non habent donum intellectus.

Maior. Quia *donum intellectus datur contra hebetudinem mentis*, secundum Greg. 2. moral. c. 36.

2. Quod est in omnibus habentibus gratiam, est necessarium ad salutem. Sed donum intellectus non est necessarium ad salutem. Ergo non est in omnibus habentibus gratiam.

Minor. Quia inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria. Fides, inquam, est necessaria, quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris. Donum vero intellectus non videtur necessarium, quia non est in omnibus habentibus fidem: eo quia qui credunt, debent orare, ut intelligant, ut August. dicit lib. de Trin.

3. Ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, numquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus, et aliorum donorum se utiliter aliquando subtrahit, ut Greg. cit. dicit 2. mor. Ergo donum intellectus non est commune omnibus habentibus gratiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui non habet donum intellectus, ambulat in tenebris. Sed habens gratiam, non ambulat in tenebris. Ergo omnis habens gratiam, habet donum intellectus.

Maior, quia in psal. 81. dicitur. *Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.*

Minor prob., quia Jo. 8. dicitur. *Qui sequitur me non ambulat in tenebris.*

Determinatio.

Conclusio. In omnibus habentibus gratiam gratum facientem, est etiam donum intellectus.

Prob. In quibus est rectitudo voluntatis, est donum intellectus. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, est rectitudo voluntatis. Ergo in omnibus habentibus gratiam est donum intellectus.

Maior prob. Quia voluntas non potest ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis, eo quod objectum voluntatis sit bonum intellectus, ut dicitur 3. de anima tex. 34.

Minor. Quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum.

Secundo prob. Concl. In quibus est donum charitatis, est etiam donum intellectus. Sed in omnibus habentibus gratiam est donum charitatis. Ergo in eisdem, est etiam donum intellectus.

Maior prob., quia sicut per donum charitatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem; in quam oportet tendere voluntatem rectam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa aliqua, quæ sunt præter necessitatem salutis; sed non circa ea quæ sunt de necessitate salutis, de quibus sufficienter instruuntur á Spiritu Sancto, ut dicitur 1. Joan. 2.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod omnes habentes fidem, habent etiam donum intellectus, et quamvis non omnes plene intelligant ea, quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod donum intellectus numquam se subtrahit á sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem, sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Pro affirmativa.=Videtur, quod donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

1. Donum intellectus potest esse in his, in quibus non est promptus affectus, sed infirmus et tardus. Ergo donum intellectus potest esse in his, in quibus non est gratia gratum faciens.

Antec. prob., quia Aug. dicit super Psal. 118. conc. 3. *Prævolat intellectus, et tarde sequitur humanus, atque infirmus affectus.*

Consequentia probatur, quia in habentibus gratiam non est infirmus, sed promptus affectus, propter charitatem.

2. Prophetia potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo et donum intellectus.

Antecedens probatur, quia Matth. 7. ubi dicentibus. *In nomine tuo prophetavimus.* Respondetur, numquam novi vos.

Conseq. prob., quia *prophetia non est sine dono intellectus*, juxta illud Dan. 3. Intelligentia opus est in visione prophetica.

3. Fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus.

Conseq. prob., quia donum intellectus respondet virtuti fidei, juxta illud Es. 7. secundum aliam litteram. *Nisi credideritis, non intelligetis.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui habet donum intellectus, venit ad Christum. Sed qui non habet gratiam gratum facientem, non venit ad Christum. Ergo qui non habet gratiam gratum facientem, non potest habere donum intellectus.

Maior, quia Jo. 6. dicitur, *omnis qui audivit á patre, et didicit*, quod fit, dum per donum intellectus audita penetramus, ut Greg. dicit lib. 1. mor. c. 32. *venit ad me.*

Determinatio.

Conclusio. Nullus habet donum intellectus sine gratia gratum faciente.

Prob. Ille in quo est donum intellectus, habet intellectum bene mobilem á Spiritu Sancto. Sed intellectus ejus, qui non habet gratiam gratum facientem, non est bene mobilis á Spiritu Sancto. Ergo qui non habet gratiam gratum facientem, non habet donum intellectus.

Maior, quia dona Spiritus Sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis á Spiritu Sancto. Unde intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis á Spiritu Sancto.

Minor. Qui habet intellectum bene mobilem á Spiritu Sancto, habet rectam æstimationem de fine. Sed qui non habet gratiam gratum facientem, non habet rectam æstimationem de ultimo fine. Ergo qui non habet gratiam gratum facientem, non habet donum intellectus.

Maior hujus probatur, quia motus Spiritus Sancti in hoc consistit, ut intellectus habeat rectam æstimationem circa finem. Unde qui non habet hanc rectam æstimationem de fine, non est consecutus donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus Sancti alia quædam præambula cognoscat.

Minor hujus probatur, quia rectam æstimationem de ultimo fine non habet, nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret tamquam optimo, quod est solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut in moralibus recta æstimatio de fine habetur solum per habitum virtutis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Ad prob. dicitur, quod Aug. in illis verbis, nomine intellectus, non intelligit donum intellectus, sed quamcumque illustrationem intellectualem, quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat circa finem.

Ad 2. Negatur consequentia: ad probationem dicitur, quod intelligentia, quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam mentis illustratio circa ea, quæ prophetis revelantur, non autem est illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod quamvis donum intellectus correspondeat fidei, non tamen est eadem ratio utriusque. Nam fides importat assensum solum ad ea quæ proponuntur, qui assensus potest esse in quocumque fideli, et absque gratia gratum faciente, donum vero intellectus importat quamdam perceptionem veritatis circa finem, ita ut circa illum non possit esse error, quæ perceptio solum est in habentibus gratiam.

ARTICULUS VI.

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Pro negativa.=Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis.

1. Quorum opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed ea quæ opponuntur intellectui, et quibusdam aliis donis sunt eadem. Ergo donum intellectus non distinguitur á quibusdam aliis donis.

Minor prob., quia «stultitia quæ op«ponitur sapientiæ, et hebetudo quæ op«ponitur intellectui, et præcipitatio quæ «opponitur dono consilii, et ignorantia «quæ opponitur scientiæ» secundum Greg, 2. Moral. non videntur ad invicem differre, sed eadem esse. Ergo donum intellectus, sapientiæ, scientiæ, consilii, non distinguuntur.

2. Donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

Antec. prob., quia ad ea quæ naturaliter cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum, et ad supernaturalia quæ sunt articuli fidei, sufficit fides.

Conseq. prob., quia intellectus, qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtitutibus per hoc quod est circa principia per se nota.

3. Donum intellectus complectitur speculativum et practicum, ut dictum est. Ergo non differt ab aliis donis intellectualibus, sed eos omnes in se complectitur.

Conseq. prob. Quia omnis intellectiva cognitio est speculativa vel practica.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Es. 11. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Maior probatur, quia distinctio est principium numeri.

Determinatio.

Dona Spiritus Sancti sunt septem, scilicet

1. Intellectus
2. Sapientia
3. Scientia
4. Consilium
5. Pietas
6. Fortitudo
7. Timor domini.

1.ª Conclusio. Donum intellectus differt á donis pietatis fortitudinis et timoris, et ejus differentia ab illis est manifesta.

Probatur quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, dona vero pietatis, fortitudinis et timoris pertinent ad vim appetitivam.

2.ª Conclusio. Donum intellectus differt á dono sapientiæ, scientiæ, et consilii, quamvis ejus differentia ab istis non sit ita manifesta.

Aliorum assignatio differentiæ inter prædicta dona.

Quidam dixerunt quod donum intellectus differt á dono scientiæ et consilii,

per hoc quod illa duo pertinent ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam: á dono vero sapientiæ quæ ad speculativam cognitionem pertinet, difert per hoc quod ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum vero capacitas, sive penetratio intima eorum quæ proponuntur. Et secundum hanc differentiam superius 1. 2. quæst. 68. art. 4. assignatus fuit numerus donorum.

Reprobatio.

Sed ista non est conveniens differentia inter donum intellectus et alia dona ad vim cognoscitivam pertinentia: nam donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda. Unde non differt á dono scientiæ et consilii per hoc quod illa ad practicam, istud ad speculativam notitiam pertineat. Et similiter donum scientiæ ad utrumque se habet, scilicet ad speculativum et practicum, ut dicetur. Unde oportet earum distinctionem aliter accipere.

Vera differentiæ assignatio.

Sciendum igitur quod hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem: et quia supernaturalis cognitio est in nobis fundata per fidem, propterea ista dona ordinantur ad ea quæ ad fidem pertinent. Ad fidem autem duo pertinent, scilicet cognitio eorum quæ credenda proponuntur, et directio rectarum operationum, quatenus scilicet fides per dilectionem operatur. Ea autem ad quorum notitiam fides ordinatur, sunt in duplici differentia: quædam sunt ad quæ principaliter ordinatur, et hæc sunt quæ circa veritatem primam sunt revelata: quædam vero sunt ad quæ secundario fides ordinatur, et hæc sunt omnia alia quæ in scripturis credenda proponuntur, ut abunde superius dictum est.

Tria igitur sunt ad quæ fides ordinatur: primo, ad considerandam veritatem primam: secundo, ad consideranda quædam circa creaturas: tertio, ad dirigendas fidelium operationes. Et circa hæc tria versantur etiam quatuor prædicta dona.

Igitur circa ea quæ proponuntur credenda, sive principaliter, sive secundario, duo requiruntur ex parte nostra. Primo, ut illa penetrentur et capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo, ut de eis rectum habeamus judicium, ut scilicet existimemus his esse inhærendum, et ab oppositis recedendum: et hoc judicium, quantum ad res divinas creditas, pertinet ad donum sapientiæ, et quantum ad creatas, pertinet ad donum scientiæ.

Circa vero agibilia unum requiritur, quod scilicet applicetur fidelis ad singularia opera, et hoc pertinet ad donum consilii.

Per hoc ergo distinguitur donum intellectus á donis sapientiæ, scientiæ, et consilii, quia donum intellectus est quo penetramus ea, quæ credenda proponuntur. Donum sapientiæ est, per quod rectum judicium de divinis creditis habemus. Donum scientiæ est, quo rectum judicium habemus de creatis, ad quæ fides se extendit. Ad donum vero consilii pertinet applicatio ad singularia opera.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Illa enim quatuor, quæ opponuntur prædictis quatuor donis, manifeste distinguuntur ex differentia ipsorum donorum. Nam hebetudo quæ opponitur acuitati intellectus, est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultitia quæ opponitur sapientiæ, est per quam homo perverse judicat circa communem, vitæ finem. Ignorantia quæ opponitur scientiæ: est per quam homo non habet rectum judicium de causis particularibus creatis. Præcipitatio quæ opponitur consilio, est per quam homo procedit ad actionem ante deliberationem rationis. Ex quibus patet distinctio inter hæc quatuor,

quæ quatuor donis ad intellectum pertinentibus opponuntur.

2. Negatur antecedens. Est enim donum intellectus circa prima principia cognitionis gratuitæ. Ad cujus probationem dicitur, quod donum intellectus, et fides sunt circa hæc principia, sed tamen aliter et aliter. Nam ad fidem pertinet eis assentire. Ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur et proponuntur credenda.

Ad 3. Dicitur ad antecedens quod donum intellectus pertinet ad practicam, et speculativam cognitionem non quantum ad judicium, circa speculabilia et practica; sic enim pertinent ad sapientiam et scientiam, sed quantum ad apprehensionem et penetrationem, ut dictum est. Unde neg. conseq. Ad prob. dicitur quod cognitio practica, et speculativa diversimode pertinent ad donum intellectus, et ad alia dona, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

Pro negativa. = Videtur quod dono intellectus non respondeat sexta beatitudo, scilicet: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

1. Munditia cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Munditia cordis est effectus fidei. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad fidem, quam ad donum intellectus.

Antec. probatur, quia act. 15. dicitur, *fide purificans corda eorum*, ad quam purificationem requiritur cordis munditia.

3. Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad præsentem vitam. Ergo visio Dei, quæ continetur in sexta beatitudine, non respondet dono intellectus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

«Sexta operatio Spiritus Sancti quæ«est est intellectus, convenit mundis cor«de, qui purgato oculo possunt videre «quod oculus non vidit,» inquit Augustinus lib. 1. de Serm. Domini in monte cap. 9.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* In sexta beatitudine, sicut etiam in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, quod est munditia cordis: alterum per modum præmii, quod est visio Dei, ut dictum est p. 2. qu. 69. art. 2.

2.ª *Distinctio.* Munditia cordis est duplex. Una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, et hæc est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus, et hæc munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia est munditia cordis, quæ est quasi completiva divinæ visionis, et hæc est munditia mentis depuratæ á phantasmatibus et erroribus, ut scilicet mens non accipiat ea quæ credenda proponuntur de Deo per modum corporalium phantasmatum, neque secundum hæreticas perversitates.

3.ª *Distinctio.* Visio Dei est duplex. Una quidem perfecta per quam videtur Dei essentia, et hæc est visio patriæ: alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et hæc est visio viæ.

4.ª *Distinctio.* Donum intellectus duplex: consummatum et inchoatum.

1.ª Conclusio. Munditia cordis præambula ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus, non pertinet ad donum intellectus.

Prob. quia illa pertinet ad vim appetitivam.

2.ª Conclusio. Munditia cordis completiva divinæ visionis in via pertinet ad donum intellectus, et ipsi respondet.

Prob. Quia munditia mentis á phantasmatibus et erroribus est á dono intellectus.

3.ª Conclusio. Visio Dei per essentiam respondet dono intellectus consummato in patria.

4.ª Conclusio. Visio Dei imperfecta respondet dono intellectus inchoato in via.

Hæ patent ex se, quia visio Dei sive perfecta sive imperfecta, ad intellectum pertinet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod munditia cordis quæ pertinet ad affectum non correspondet dono intellectus, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod munditia cordis primo modo, scilicet dispositiva ad Dei visionem, est effectus fidei: munditia vero mentis secundo modo, scilicet ut est quasi completiva, pertinet ad donum intellectus.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod dona Spiritus Sancti inchoata perficiunt hominem in hac vita; sed dona perfecta perficiunt hominem etiam in patria.

ARTICULUS VIII.

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Pro negativa. = Videtur, quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus.

1. Intellectus est fructus fidei. Ergo fides non est fructus respondens dono intellectus, sed é converso.

Antec. prob., quia Isaiæ 7. ubi nos habemus. *Si non credideritis, non permanebitis*, secundum aliam litteram dicitur. *Nisi credideritis, non intelligetis.* Ex quibus apparet quod intellectus est ex fide, et non fides fructus intellectus.

2. Quod est prius intellectu, non est fructus intellectus. Sed fides est prior intellectu. Ergo fides non est fructus intellectus.

Maior probatur, quia prius non est fructus posterioris.

Minor prob., quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut dictum est supra.

3. Inter fructus sola fides pertinet ad vim intellectivam. Ergo fides non magis respondet dono intellectus quam cæteris donis ad vim cognoscitivam pertinentibus, scilicet sapientiæ et scientiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod ordinatur ad fidem tamquam ad finem, est ejus fructus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus. Ergo certitudo fidei est fructus respondens dono intellectus.

Maior, quia finis uniuscuiusque rei est fructus ejus.

Minor, quia glossa ad Galatas 5. dicit quod «fides est quæ est fructus, et «de invisibilibus certitudo.»

Determinatio.

Distinctio. Fructus alicujus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam, est duplex: unus proximus, pertinens proprie ad illam potentiam: alter vero est ultimus, pertinens ad voluntatem.

Declaratur. Nam fructus Spiritus Sancti dicuntur ultima et delectabilia, quæ in nobis ex virtute Spiritus Sancti proveniunt. Hoc autem ultimum delectabile est duplex: vel enim est pertinens ad voluntatem, vel ad aliquam aliam potentiam. Si est pertinens ad voluntatem, habet rationem ultimi finis, et ideo hoc ultimum delectabile ad voluntatem pertinens, est fructus omnium virtutum et donorum: si vero pertinet ad aliquam particularem potentiam, est fructus proprius virtutis vel doni perficientis illam potentiam.

2.ª *Distinctio.* Nomen fidei potest duobus modis accipi: uno modo, prout significat virtutem ipsam fidei: alio modo, ut significat quamdam specialem certitudinem quam quis habet de rebus quæ credenda proponuntur.

1.ª Conclusio. Fides virtus non est fructus doni intellectus.

Probatur, quia potius intellectus est fructus fidei sic acceptæ, secundum illud Isaiæ 7. Nisi credideritis, non intelligetis.

2.ª Conclusio. Fides, idest fidei certitudo, est fructus correspondens pro proprio fructu dono intellectus.

Probatur, quia hoc est ultimum quod provenit in cognoscitiva vi, ex virtute Spiritus Sancti, scilicet ut penetret, et certitudinem habeat de his quæ credenda proponuntur.

3.ª Conclusio. Dono intellectus, sicut et aliis donis, pro ultimo fructu respondet gaudium.

Prob. quia hoc ad voluntatem pertinet: unde et habet rationem finis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Jam dictum est quod intellectus est fructus fidei, quæ est virtus et fides, quæ est certitudo specialis de rebus fidei, est fructus dono intellectus correspondens.

Ad 2. Dicitur quod nomine intellectus duo significari possunt: primum quicumque actus intellectus quo aliquid percipit vel intelligit: secundum, ipsum donum intellectus perficiens alios actus ipsius intellectus. Nomine etiam fidei duo intelligere possumus: vel ipsam fidem quæ est virtus, vel specialem certitudinem de rebus fidei. Hæc autem sic ordinantur adinvicem. Primo est aliquis actus intellectus: non enim fides potest præcedere omnem actum intellectus: non enim posset homo credere ea quæ proponuntur credenda, nisi ea aliqualiter primo intelligeret. Deinde sequitur fides, quæ est virtus. Tertio intellectus, qui est donum Spiritus Sancti. Et tamdem ultimo sequitur specialis illa certitudo, quæ est fructus, respondens dono intellectus.

Igitur ad argumentum negatur minor: fides enim virtus est pot aliquem actum intellectus, et fides fructus est per donum intellectus. Ad probationem dicitur quod fides, quæ est fundamentum spiritualis ædificii, est fides quæ est virtus, quæ tamen supponit naturalem actum intellectus, sicut gratia naturam.

Ad 3. Dicitur quod fructus Spiritus Sancti sunt duodecim, quos enumerat divus Paulus ad Galatas 5. scilicet, charitas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. Quorum unus solus pertinet ad vim cognoscitivam, cæteri vero omnes ad vim appetitivam spectant; et ratio hujus est, quia fructus habet rationem finis, ut dictum est: finis autem ad vim appetitivam pertinet, et propterea plures fructus appetitivæ virtuti correspondent.

Dona partis cognoscitivæ sunt quatuor, ut dictum est, scilicet intellectus, sapientia, scientia et consilium: quorum tria prima ad notitiam speculativam pertinent, ultimum vero ad practicam solum. Et quia fructus cognitionis practicæ non potest esse in ipsa cognitione practica, eo quod talis cognitio non sit propter seipsam, sed propter aliud, scilicet propter opus; hinc fid quod dono consilii nullus proprius fructus respondeat, sed solum communis, qui est gaudium. Quia vero cognitio speculativa potest habere fructum in seipsa, qui est certitudo ipsius rei cognitæ, hinc fit ut dono intellectus, et dono scientiæ et sapientiæ respondeat fructus fidei, secundum quod significat certitudinem rei intelligendæ vel cognoscendæ.

Ad formam igitur argumenti dicitur concedendo quod fructus fidei respondeat donis intellectus, sapientiæ et scientiæ, nec hoc inconvenit, imo est necessarium ratione dicta.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 8.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, intellectum esse donum Spiritus Sancti. Insinuatur vero id per hoc, quod Apostolus de altioribus, quam sit nostra cognitio naturalis, locuturus, ait 2. Timoth. 2. "Dabit tibi Dominus in omnibus intellectum. Memor esto: Dominum Jesum Christum resurrexisse á mortuis.» Hoc est. Per intellectum donandum tibi á Domino in omnibus penetra intime, quantum sit illud beneficium (scilicet, Dominum nostrum Jesum Christum surrexisse ex mortuis) quam pie recolendum, quanta devotionis gravitate sit ruminandum, atque pensandum. Item per hoc, quod dicit Deus in psalm. 31. "Intellectum tibi dabo, et instruam te in via, qua gradieris, firmabo super te oculos meos.» Ubi et declaratur, quid sit officium intellectus doni: quod scilicet per intellectum et instruimur in via Dei, idest dirigimus viam nostram in meditando diebus, ac noctibus, idest, intime illa, quæ Dei sunt: ut colligitur *ex Josue* c. 1. et firmamus oculos nostræ mentis fideliter super nos, idest, supra ea, quæ supra nos sunt *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim angelica doctrina hæc et declaretur, etconsolidetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito insinuatum fuisse á scriptura, quod donum intellectus simul habetur cum fide, et illud, per quod ab ipsa insinuatur, in vero sensu intelligas. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Matth. 5. "Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.» Nam ly *mundo corde* designat habentes fidem formatam, utpote quæ mundificat cor ab omni impuritate, q. 7. art. 2. ad 2. et ly *Deum videbunt*, denotat intellectus donum, utpote quo penetramus ad cognoscendum altiora nobis, supra art. 1. Nam beatitudinum ibi positarum præmium, quamvis habendum sit perfecte in patria: tamen habetur etiam imperfecte in via secundum Doctorum expositiones ibidem. Vide catenam auream Evangeliorum D. Thomæ, etc. Videre igitur Deum per intellectus donum quod est præmium illorum, qui sunt mundo corde in præsenti etiam vita suo modo, habetur. Vide corollarium, post ad *tertium*, et conclusiones, maxime *secundam*. *Secundo* vides: quomodo ex iis angelica doctrina præsens vicissim declaretur, et consolidetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod intellectus donum est practicus, quod enim sit speculativus, non controvertitur: ut ex omnibus argum. patet, et illud, per quod ab eis insinuatur, in vero sensu intelligas. Insinuant vero id per hoc, quod introducunt Deum dicentem ad Josue c. 1. "Facias omnem legem, ut intelligas cuncta,» etc. Ut in Corol. post ad 1. prærecitata sunt, cum suo sensu. Item in psalmo 118. "Da mihi intelectum, et scrutabor legem tuam, et custodiam illam in toto corde meo.» En quod secundum psalm. intellectus donum, quem sibi donari á Deo petit Propheta, est speculativus; ut monstrat ly *et scrutabor*; scilicet per intellectum illum mandata tua, et est practicus, ut designat ly *et custodiam*, scilicet per intellectum á te mihi donatum, *illam in toto corde meo*, idest ex intimis. Adeo, quod intellectus donum penetrat intime, art. 1. non tantum in speculando, seu scrutando, sed etiam in practicando seu opere custodiendo, quæ Dei sunt. Item in Deuteronom. 4. "Scitis, quod docuerim vos præcepta; sic facietis ea. Hæc est enim vestra sapientia, et intellectus.» Ecce: quod secundum scripturam hanc, intellectus donum est practicus; id, quod ostendit ly *facietis ea*, et hoc, scilicet facere ea, est vester intellectus, idest vobis á Deo donatus. Nam sine causa non copulatur per rationalem cojunctionem, quæ est ly *enim*, sententia ista loquens de intellectu sententiæ illi priori loquenti de facere, idest servare mandata Dei. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica doctrina præsens, atque consolidetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod intellectus donum inest omnibus habentibus gratiam gratum faciens-

tem. Insinuatur autem ab eis per hoc, quod dicitur 1. Pet. 5. "Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam," et in Psalm. 118. "Intellectum dat parvulis." Ecce si humilibus datur gratia gratum faciens, et iisdem, qui á Psal. vocantur parvuli, donatur intellectus; utique, secundum sacras litteras, omnibus habentibus gratiam gratum facientem inest donum intellectus. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur doctrina bæc angelica, et consolidetur.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, fuisse merito insinuatum á scripturis, quod donum intellectus non est in iis, qui non habent gratiam gratum facientem; et istud, per quod insinuant, in vero sensu intelligas. Insinuatur autem ab eis per hoc, quod dicitur Sap. 1. "Spiritus Sanctus auferet se á cogitationibus, quæ sunt sine intellectu." Ergo, quia cogitationes sine intellectu sunt necessario in homine sine intellectu, vult per id scriptura connotare; quod Spiritus Sanctus non est, scilicet per gratiam gratum facientem, in homine sine intellectu, idest non habente donum intellectus. Hoc est in sensu. Non stat cum cognitionibus sine recta æstimatione de ultimo fine existentibus: seu quod in idem redit, non stat cum homine non habente in cogitationibus suis rectam æstimationem de fine ultimo. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod donum intellectus differt ab aliis donis. Insinuatum est autem per hoc, quod dicitur Prover. 9. "Sapientia ædificavit sibi donum, excidit columnas septem." Hic enim per columnas septem, secundum Doctores, intelliguntur septem dona Spiritus Sancti, scilicet sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor Domini: quæ in sapientia humanata simul reperta sunt in summo præ omnibus aliis Et ideo hujusmodi, tamquam columnæ excisæ, idest ad differentiam ceterorum sanctorum in summo cumulo ab ipsa habitæ, dicuntur. Constat, vero, quod non essent septem, nisi ab invicem distinguerentur. Sic ergo per illam authoritatem monstratur, quod non tantum intellectus á reliquis donis distinguitur, sed et reliqua á se invicem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis simul junctis, quod dono intellectus respondet sexta beatitudo. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicitur Psalm. 118. "Intellectum da mihi, et vivam." Vitam autem consistere in amicitia Dei, dicunt Deut. 30. "Diliges Dominum Deum tuum, et illi adhæreas: ipse enim est vita tua." Quis vero habeat amicitiam illius, declarant Prov. 22. "Qui diligit cordis munditiam, habebit amicum regem. Qui scilicet in vestimento suo, et fœmore habet scriptum, Rex Regum, et Dominus Dominantium." Apoc. 19. "Amicis autem suis ipse manifestat seipsum." Joan. 14. Præmissa ergo reasumas in sensu, et dic, Psal. *Intellectum da mihi*, idest cordis munditiam, Prov. *et vivam*, idest, *adhærebo*, Deut. *tibi Domino Deo meo*, et Prov. *habeo te amicum, et te* (*dono tuæ manifestationis* Joann.) *videbo*. Ecce, intentum insinuatum, quod scilicet dono intellectus correspondeat sexta beatitudo. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, fuisse merito insinuatum á scripturis, quod fides correspondet, tamquam fructus, dono intellectus. Insinuatur vero id per hoc, quod dicitur Is. 60. "Tunc videbis, et affluues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum. Videbis» (ecce donum intellectus art. 7.) "et affluues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum» (en tamquam visionis fructus, fides, idest, fidei certitudo cordi devoto dulcissima.) Per has enim tres particulas, tamquam á suo effectu, describitur illa certitudo. Ex illa namque visione ad cor intelligens procedit affluentia, idest abundantia quædam supernæ dulcedinis, simul cum admiratione quadam tantæ rei, et devotissima dilatatione cordis. In cujus signum Ecclesia Sancta loquens de dono intellectus Beati Thomæ actualiter exercito dicebat: "O anima sanctissima, qua contemplante dulciter, corpus linquebat infima, stans sursum mirabiliter." Hæc in officio ipsius Doctoris Angelici. Ly *contemplante* (ecce doni intellectus visio intensa, art. 7.) Ly *dulciter*, etc. (ecce fructus prædictæ visionis, idest fidei

certitudo, ab effectu multiplici descripta.) Ut: Ly *dulciter*, etc. Idest dulcedine superna tam affluenti, tam mirabili, tam cordiali dilatatione concomitante: ut etiam in corpus mirabilis illa, et dilatata dulcedo mirabiliter redundaret. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO NONA,

DE DONO SCIENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono scientiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum scientia sit donum.

Secundo, utrum sit circa divina.

Tertio, utrum sit speculativa, vel practica.

Quarto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I.

Utrum scientia sit donum.

Pro negativa.=Videtur quod scientia non sit donum.

1. Quod est effectus naturalis rationis, non est donum Spiritus Sancti. Sed scientia est effectus naturalis rationis. Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

Maior, quia dona Spiritus Sancti naturalem rationem excedunt.

Minor, quia Philosophus dicit 1. post. tex. 5. quod *demonstratio est syllogismus faciens scire.* Unde scientia est effectus rationis.

2. Dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis. Sed donum scientiæ non est commune omnibus sanctis. Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

Minor prob., quia Augustinus dicit 14. 3. de Trinitate cap. 1. quod *scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant fide.*

3. Omne donum est perfectio alicujus virtutis, ut dictum est articulo præced. Sed scientia non est perfectio alicujus virtutis. Ergo scientia non est donum.

Minor prob. scientia non perficit virtutem fidei. Ergo scientia non est perfectio alicujus virtutis.

Antecedens hoc probatur, quia virtuti fidei correspondet donum intellectus, ut dictum est. Et quia dona sunt perfectiora virtutibus, unum donum sufficiet ad perficiendam virtutem fidei.

Conseq. prob., quia non apparet cui alii virtuti scientiæ donum correspondeat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaiæ 11. scientia computatur inter dona.

Determinatio.

Conclusio. Scientia est donum Spiritus Sancti.

Probatur: quod est necessarium ad hoc ut humanus intellectus perfecte assentiat his quæ sunt fidei, est donum. Sed scientia est necessaria ad hoc ut intellectus humanus perfecte assentiat his quæ sunt fidei. Ergo scientia est donum.

Maior prob., quia dona quæ pertinent ad vim cognoscitivam, ad hoc sunt necessaria, ut intellectus perfecte assentiat his quæ sunt fidei, ut dictum est.

Minor manifestatur: nam cum gratia sit perfectior natura, non deficit in his per quæ natura hominis supernaturaliter perfici potest. Cum autem intellectus humanus assentit alicui veritati, dupliciter perfici potest ejus assensus circa illam veritatem. Primo, ut capiat et penetret eam: secundo, ut de ea certum judicium habeat et rectum. Et secundum hos duos modos potest perfici intellectus, ut assentiat perfecte veritati fidei: oportet enim primo ut ea quæ sunt fidei, capiat et penetret, et hoc fit per donum intellectus, ut dictum est. Et ulterius oportet ut habeat rectum ju-

dicium circa credenda, discernendo credenda á non credendis, et ad hoc est necessarium dônum scientiæ, quod ad hoc datur, ut superius dictum est, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur negando minorem: scientia enim quæ ponitur donum, non est effectus naturalis rationis, nec per demonstrationem acquiritur, sed est simplex et absque discursu, utpote quæ est similis scientiæ Dei, qui absque aliquo discursu cognoscit. Et ad probationem dicitur, quod loquitur de scientia quæ est cum discursu.

Ad 2. Dicitur, quod circa credenda duplex scientia haberi potest. Una, per quam homo scit quid credere debeat discernens credenda á non credendis: alia vero est scientia de credendis, per quam homo non solum scit quid credere debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores convincere. Scientia prima est donum Spiritus Sancti, et est omnibus fidelibus communis: scientia vero secundo modo sumpta computatur inter gratias gratis datas. Et hanc distinctionem ponit Augustinus in Authoritate inducta in arguendo, dum subdit. Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud scire, quemadmodum hoc ipsum, quod creditur, piis auribus opituletur, et contra impios defendatur. Ad formam igitur negatur minor, scilicet quod scientia quæ ponitur donum, non sit communis omnibus fidelibus. Ad probationem dicitur, quod divus Augustinus negat ab omnibus fidelibus scientiam secundo modo sumptam, quæ est gratia gratis data.

Ad 3. Negatur minor: scientia enim quæ est donum, ordinatur ad perfectionem fidei: unde ad probationem negatur assumptum. Ad cujus probationem dicitur, quod non est inconveniens ut plura dona ordinentur ad perfectionem ejusdem virtutis: nam quamvis dona sint perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus, non sunt tamen perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ordinantur ad perfectionem theologicarum virtutum, tamquam ad finem, et propter hoc plura dona ad eamdem virtutem theologicam ordinantur.

ARTICULUS II.

Utrum scientiæ donum sit circa res divinas.

Pro affirmativa.=Videtur quod donum scientiæ sit circa res divinas.

1. Illud per quod nutritur gignitur, et roboratur fides, est de rebus divinis. Sed *per scientiam gignitur, nutritur et roboratur fides*, ut Augustinus dicit 14. de Trinit. cap. 11. Ergo scientia est de rebus divinis.

Maior, quia fides est de rebus divinis, eo quod ejus objectum sit veritas prima.

2. Aliqua scientia acquisita est circa res divinas, ut metaphisica. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

Conseq. prob., quia donum scientiæ dignius est scientia acquisita.

3. Si scientia est circa res creatas. Ergo est etiam circa res divinas.

Prob. conseq. quia «invisibilia Dei per «ea quæ facta sunt, intellecta conspiciun«tur,» ad Romanos 1.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit libro 14. de Trinitate cit. quod «rerum divinarum scien«tia, proprie sapientia nuncupatur: hu«manarum autem, proprie scientiæ no«men obtinet.

Determinatio.

Conclusio. Donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Prob. Habitus importans certitudinem judicii, quod non est per altissimam causam, non potest esse circa res divinas. Sed scientia quæ est donum importat certitudinem judicii, non per altissimam causam, sed similem judicio, quod fit

per secundas causas. Ergo scientia quæ est donum, non potest esse circa res divinas.

Maior manifestatur, quia judicium circa res divinas, non est nisi per causam primam: certum enim judicium de re datur per suam causam, et secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum: et sicut prima causa est causa secundæ, ita de secunda causa judicatur per primam: de prima autem causa non judicatur per aliam causam: unde judicium, quod est per primam causam, est perfectissimum: et sic patet maior, scilicet, quod habitus qui importat judicium, non per primam causam, sed per secundas, non potest esse circa res divinas.

Minor probatur: nam ut dictum est, judicium est duplex, scilicet per primam causam, et hoc est perfectissimum; et per secundas causas, et hoc est minus perfectum. Quandocumque autem aliqua duo sic se habent, quod unum est perfectissimum in aliquo genere, et aliud minus perfectum, ei quod est perfectissimum attribuitur aliquod peculiare nomen, ei autem quod est minus perfectum, relinquitur genericum et commune nomen. Et hoc patet in convertibilibus prædicatis: ea enim prædicata quæ convertuntur cum suo subjecto, dicuntur prædicata propria. Sed quia hujusmodi prædicata sunt in duplici differentia (quædam quæ significant, quod quid est, ut rationale respectu hominis; et quædam non, ut risibilitas et admirabilitas) propterea ei quod significat, quod quid est, attribuitur peculiare nomen, et vocatur diffinitio, cætera vero quæ non dicunt, quod quid est, retinent nomen commune, et vocantur propria. Sic in proposito, scientia importat certitudinem judicii: certitudo autem judicii est duplex, scilicet per causam primam, et hæc est excellentissima, et ideo peculiari nomine nominatur, et dicitur sapientia: sapiens enim dicitur, qui in unoquoque genere novit altissimam causam illius generis. Alia est certitudo judicii per causas secundas, et hoc judicium tamquam minus excellens, retinet commune nomen, et dicitur scientia. Unde cognitio rerum divinarum, et judicium circa ipsa vocatur sapientia; et cognitio rerum humanarum vocatur scientia, quæ est donum Spiritus Sancti, cujus actus habet pro medio creaturas, et pro objecto quid agendum et credendum: et sic ad scientiam quæ est donum, pertinet judicare quid credendum, et quid non credendum; quid agendum, et quid evitandum secundum rationes inferiores. Ex quibus patet minor probanda, quæ breviter probatur, quia in hoc differt sapientia á scientia, quod sapientia est per altissimam causam, scientia vero est judicium per causas secundas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod fides est quidem de rebus divinis: tamen fides ipsa est quoddam temporale in animo credentis. Aliud igitur est scire res creditas, et aliud est scire, quid credendum sit. Scire res creditas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ, propter, quod sapientiæ donum magis respondet charitati, quæ mentem unit Deo; scire vero quid credendum, pertinet ad donum scientiæ, et hoc est esse circa res creatas et humanas.

Ad 2. Dicitur quod nomen scientiæ sumitur dupliciter. Uno modo, ut significat notitiam rei per demonstrationem sive alio modo habitam: alio modo, ut significat judicium quod fit per res creatas. Primo modo potest esse de divinis, non autem secundo modo. Unde ad formam negatur consequentia. Non est enim eadem ratio de scientia primo modo sumpta, et de scientia quæ est donum, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod judicium de creaturis per causam primam pertinet magis ad sapientiam quam ad scientiam,

quia medium quod principaliter attenditur, ad sapientiam pertinet: quando vero de rebus divinis judicamus per creaturas, judicium hoc pertinet ad scientiam, quia medium est proprium scientiæ, quæ judicat per causas creatas. Sicut scientiæ mediæ possunt dici mathematicæ, et naturales: mathematicæ inquam, quia utuntur medio mathematico: naturales, quia sunt de objecto naturali. Et quia utuntur medio mathematico, magis cum mathematicis numerantur. Igitur ad formam argumenti negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod notitia quam habemus de divinis per creaturas, ad scientiam pertinet: et quia medium est creatum, hæc notitia cum notitia de rebus creatis enumeratur.

ARTICULUS III.

Utrum donum scientiæ sit scientia practica.

Pro affirmativa. = Videtur, quod scientia quæ ponitur donum, sit practica.

1. Scientia cui deputatur actio est practica. Sed «scientiæ quæ est donum deputatur actus,» ut Augustinus dicit 12. de trinitate cap. 14. Ergo scientia quæ est donum, est practica.

2. Scientia quæ dirigit pietatem, est practica. Sed scientia donum dirigit pietatem. Ergo scientia quæ est donum, est practica.

Maior prob., quia pietatem dirigere, non potest ad scientiam speculativam pertinere.

Minor prob., quia Gregorius dicit 1. Moralium cap. 32. quod «nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet, et »valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret.» Ex quo patet quod scientia pietatem dirigit.

3. Dona Spiritus Sancti non habentur nisi á justis, ut dictum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Minor prob. Quia Jac. 4. dicitur: *scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Scientia quæ totaliter tollit ignorantiam, est non solum speculativa, sed etiam practica. Sed scientia quæ est donum Spiritus Sancti, tollit totaliter ignorantiam. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica.

Maior. Quia ignorantia non totaliter tollitur, nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam, et practicam.

Minor. Quia Gregorius dicit in 1. Moralium cap. 22. quod *scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiæ jejunium superat.*

Determinatio.

Conclusio. Scientia quæ est donum, est non solum speculativa, sed etiam practica. Speculativa quidem principaliter, practica vero secundario.

Probatur. Habitus qui se extendit principaliter quidem ad speculabilia, secundario vero ad practica, est non solum speculativus, sed etiam practicus. Speculativus quidem principaliter, secundario vero practicus. Sed scientia quæ est donum Spiritus Sancti, est habitus qui se extendit non solum ad speculabilia, sed etiam ad practica: ad illa quidem principaliter, ad hæc vero secundario. Ergo donum scientiæ est non solum speculativum, sed etiam practicum, speculativum principaliter, et secundario practicum.

Minor probatur. Ad quæcumque se extendit fides, se extendit etiam scientia, quæ est donum Spiritus Sancti. Sed fides principaliter se extendit ad speculabilia, et secundario ad practicas operationes. Ergo scientia, quæ est donum, est principaliter speculativa, et secundario practica.

Maior hujus prob. Quia donum scientiæ ordinatur ad certitudinem fidei, sicut et donum intellectus.

Minor hujus. Quia fides inhæret primæ veritati principaliter, quæ quia est etiam ultimus finis, propter quem ope-

ramur: inde est ut fides secundario ad operationem se extendat, secundum illud ad Galatas 5. *Fides per dilectionem operatur.* Sic et scientia, quæ est donum, primo et principaliter respicit speculationem, in quantum homo scit, quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod scientiæ quæ est donum, deputatur actio secundario, et ideo secundario practica dicitur, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod scientia quæ est donum, secundario dirigit pietatem.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod scientia speculativa quæ est donum, non habetur nisi á justis: sicut enim non omnis qui intelligit, habet donum intellectus, sed solum ille qui ex infusione gratiæ intelligit; ita illi soli qui ex habitu gratiæ recte judicant de credendis, scientiam quæ est donum, habent.

ARTICULUS IV.

Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet beati qui lugent, etc.

Pro negativa. = Videtur quod dono scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet, *beati qui lugent.*

1. Illud per quod principalius manifestatur bonum quam malum, non est causa luctus. Sed per scientiam quæ est donum, principalius manifestatur bonum quam malum. Ergo donum scientiæ non est causa luctus, et sic ei non correspondet beatitudo, scilicet *beati qui lugent.*

Maior, quia sicut malum est causa tristitiæ et luctus, ita bonum est causa lætitiæ.

Minor, quia malum per bonum cognoscitur; «rectum enim est judex sui ipsius et obliqui,» ut dicitur 1. de anima tex. 85. ita scientia est judex boni et mali.

2. In consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium, juxta illud sapientiæ 8. «Non habet amaritudinem «conversatio illius.» Sed actus scientiæ est consideratio veritatis. Ergo luctus non convenienter respondet scientiæ.

3. Speculationi non respondet luctus. Sed donum scientiæ principaliter consistit in speculatione. Ergo dono scientiæ non convenienter respondet luctus.

Maior prob., «quia intellectus speculativus non dicit aliquid de imitabili, et «fugiendo,» ut dicitur 3. de anima tex. 49.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit in libro 1. cap. 9. de sermone Domini in monte, quod «scientia convenit lugentibus qui didicerunt quibus malis vincti sunt.»

Determinatio.

Conclusio. Beatitudo luctus respondet dono scientiæ.

Prob. Ei per quod innotescit homini damnum, quod sibi ex creaturis provenit, convenienter correspondet luctus. Sed per donum scientiæ innotescit homini damnum, quod sibi ex creaturis provenit. Ergo dono scientiæ correspondet convenienter luctus.

Maior prob., quia creaturæ sunt ex quibus homo occasionaliter á Deo avertitur, secundum illud sapientiæ 14. «Creaturæ factæ sunt in odium, et in «muscipulam pedibus insipientium,» quatenus scilicet rectum judicium de eis non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum, et ita peccant constituendo in eis finem, et verum bonum perdunt. Unde dum hoc damnum cognoscitur, sequitur luctus, et ideo ei per quod homini hoc damnum innotescit, correspondet luctus.

Minor, quia ad scientiæ donum pertinet rectum judicium creaturarum ut dictum est. Unde dum de eis homo rectum

habet judicium, innotescit ei malum, quod ex creaturis homini occasionaliter provenit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ut dictum est in articulo 2. hujus quæstionis de creaturis, dupliciter rectum judicium haberi potest. Primo, per causam primam, et hoc fit dum in Deum referuntur. Secundo per causas creatas, et hoc fit dum judicatur in eis non esse summum bonum, sed esse quoddam participatum bonum. Primum judicium per se pertinet ad sapientiam: ad scientiam vero per se pertinet judicium per causas secundas, sed secundario refert etiam creaturas in bonum divinum: unde habens donum scientiæ, primo judicat creaturas non esse summum bonum, sed participatum bonum, secundario refert ipsas creaturas in bonum divinum. Creaturæ autem secundum se non excitant spirituale gaudium, nisi secundum quod referuntur in bonum divinum: quod quia per se pertinet ad sapientiam, hinc est quod gaudium per se sapientiæ respondet. Scientiæ vero per se respondet luctus, quia dum considerat homo creaturas non esse summum bonum, quas tamen summum bonum æstimaverat per falsum judicium, quod de ipsis habebat, sequitur primo luctus; et dum creaturas in bonum divinum refert, sequitur, secundario consolatio. Unde in dicta beatitudine ponitur luctus pro merito, dum dicitur, «beati qui lugent» et consolatio pro præmio, dum subditur, «quoniam ipsi consolabuntur:» quæ consolatio inchoatur in hac vita, et in futura perficitur.

Unde ad formam argumenti negatur absolute maior bonum enim creatum non excitat gaudium, nisi prout ordinatur in bonum divinum: quæ ordinatio per se convenit sapientiæ, scientiæ vero tantum secundario.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod in consideratione veritatis semper homo gaudet, sed de re circa quam considerat veritatem, potest aliquando tristari, et secundum hoc luctus attribuitur scientiæ.

Ad 3. Dicitur, quod scientia quæ est donum, est speculativa et practica, ut dictum est articulo præcedenti: tamen, ut est speculativa, non correspondet ei aliqua beatitudo, sed solum correspondet ei beatitudo, ut est practica. Et ratio hujus est, quia scientia, quatenus speculativa, speculatur creaturas; beatitudo autem non consistit in speculatione creaturarum, sed solum in contemplatione Dei: ideo scientiæ, quatenus speculativa est, non attribuitur beatitudo aliqua pertinens ad contemplationem, sed hujusmodi beatitudo correspondet dono sapientiæ et intellectus, qui sunt circa res divinas. Sed quia aliqualis hominis beatitudo, scilicet viæ, consistit in bono usu creaturarum, et in ordinata affectione circa ipsas, quod ad scientiam practicam pertinet; ideo dono scientiæ, ut est practica, respondet beatitudo.

Ad formam igitur argumenti dicitur, quod verum concludit, scilicet quod scientiæ quæ est donum, ut est speculativa, non respondet luctus: cum quo tamen stat ut correspondeat ei, ut est practica, ratione dicta.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI.

EX PRÆCED. 9.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, esse contra Spiritum Sanctum illud *Apellitarum* dictum: scilicet: "Fidei rationem inquirere non opus est, sed in sua quisque persuasione perseverare debet." Patet enim hic: quod scientia,

qua catholici ex motivo sufficiente acti, q. 2. ar. 9. ad 3. discernunt credenda á non credendis, dicentes, ista esse credenda, illa non; quod, inquam, scientia hæc est donum Spiritus Sancti, et consequenter patet per hoc, quod dictum illud est contra donum spiritus, et consequenter contra Spiritum Sanctum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illud dictum hæreticum merito damnari á quibuscumque tum Conciliis, tum, etc. recitatis supra q. 1. ar. 4. et in veritatibus aureis super legem veterem lib. Num. cap. 2. concl. 10. Item cap. 4. concl. 1. et cap. 13. concl. 7. Item lib. Deu. cap. 12. concl. 4. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis fuisse; quod scientia est circa res creatas. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Sapien. 3. "Deus dedit mihi horum, quæ sunt, scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutem elementorum: initium, et consummationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, et consummationes temporum, et morum mutationes, divisiones temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum, arborum, et virtutes radicum." Ecce, quod enumerat scriptura tantum res creatas, quando loquitur de scientia. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica doctrina præsens, et consolidetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod scientia donum est speculativa, et practica. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Sap. 10. "Dominus dedit illi scientiam sanctorum." Et qualis sit scientia sanctorum, explicatur Rom. 15. "Repleti omni scientia." Item 1. Cor. 1. "Divites facti estis in Christo in omni scientia, ita, ut nihil vobis desit." Quis autem ignoret, quod Apostol. ut in principio epistolarum suarum patet loquebatur sanctificatis; et quod omnis scientia est illa, quæ speculationem continet cum practica? Nec mirum, quod scientia sanctorum sit speculativa simul, et practica; quoniam est scientia divina participative, art. 1. ad 1. de qua dicitur Sapient. 13. "Vani sunt homines omnes, in quibus non subest scientia Dei." Scientia enim Dei, cujus hæc est quædam impressio, idest, similitudo sanctis impressa est speculativa, et practica simul, 1. p. q. 14. ar. 16. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod beatitudo luctus correspondet scientiæ; Et id, per quod insinuatur, in vero sensu intelligas. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicunt Eccl. 7. "Cor sapientum, ubi tristitia est; et cor stultorum, ubi lætitia." Et Eccl. 1. "Qui addit scientiam, addit et dolorem." De qua scientia, et de quo dolore dictum est Isa. 38. "Recogitabo tibi omnes annos meos, in amaritudine animæ meæ." Ad quam sane amaritudinem, seu luctum, sequitur consolatio pro præmio; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futuro; ut dicitur in text. ad 1. Unde ad hoc significandum, ibid. in Isa. subditur. *Ecce in pace amaritudo mea amarissima. Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA,

DE INFIDELITATE IN COMMUNI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis: et primo de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundo de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertio de ignorantia, et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ, et intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi, secundo de hæresi; tertio de apostasia á fide.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum infidelitas sit peccatum.

Secundo, in quo sit, sicut in subjecto.

Tertio, utrum sit maximum peccatorum.

Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum.

Quinto, de speciebus infidelitatis.

Sexto, de comparatione earum ad invicem.

Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.

Octavo, utrum sint cogendi ad fidem.

Nono, utrum sit cum eis communicandum.

Decimo, utrum possint christianis infideles præesse.

Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi.

Duodecimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I.

Utrum infidelitas sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod infidelitas non sit peccatum.

1. Omne peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit libro 2. cap. 4. Sed infidelitas non est contra naturam. Ergo infidelitas non est peccatum.

Minor prob., quia Augustinus in libro de prædestinatione Sanctorum cap. 5. dicit, quod «posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est «hominum: habere autem fidem, quemadmodum et charitatem, gratiæ est fidelium.» Ex quibus verbis patet, quod non habere fidem, sed posse habere, est naturæ hominum, et non contra naturam.

2. Quod est peccatum, potest vitari. Sed non est in potestate hominis infidelis, vitare infidelitatem. Ergo infidelitas non est peccatum.

Maior, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, eo quod omne peccatum sit voluntarium.

Minor, quia dicitur ad Rom. 10. «Quomodo credent ei quem non audie«runt? quomodo audient sine prædican«te?» Unde non potest infidelis vitare infidelitatem, nisi audiat prædicare fidem.

3. Infidelitas non continetur sub aliquo septem capitalium peccatorum. Ergo infidelitas non est peccatum.

Conseq. prob., quia omnia peccata continentur sub aliquo septem capitalium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod contrariatur virtuti, est vitium et peccatum. Sed infidelitas contrariatur virtuti fidei. Ergo infidelitas est vitium et peccatum.

Determinatio.

Distinctio. Infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo contrarie; alio modo secundum puram negationem. Infidelitas contrarie sumpta est, qua quis repugnat auditui fidei, vel ipsam fidem contemnit, secundum illud Isaiæ 53. *Domine, quis credidit auditui nostro?* Infidelitas secundum puram negationem est, qua quis ex hoc solo infidelis dicitur, quia non habet fidem, sicut sunt illi qui nihil audierunt de fide.

1.ª Conclusio. Infidelitas contrarie sumpta est peccatum.

Probatur. Quod contrariatur virtuti, eamque contemnit, est peccatum. Sed infidelitas contrarie sumpta contrariatur virtuti fidei dum repugnat ejus auditui, ipsamque contemnit. Ergo infidelitas contrarie sumpta est peccatum.

2.ª Conclusio. Infidelitas secundum puram negationem non habet rationem peccati, sed magis pœnæ.

Quæ conclusio habet duas partes, scilicet quod talis infidelitas non sit peccatum, et quod sit pœna peccati.

Prima pars probatur, quia Dominus Joan. 15. dicit: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent:* quod exponens divus Augustinus tract. 89. in Joan. dicit quod *loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Christum:* et sensus est, quod si Christus non venisset, et locutus non fuisset judæis, non habuissent peccatum; quia quamvis non credidissent, non tamen in hoc peccassent, ex quibus verbis patet, quod simplex infidelitas peccatum non est.

Secunda pars prob., quia talis ignorantia divinorum ex peccato primorum parentum consecuta est.

Tacitæ objectionis responsio.

Infideles negativi damnantur quidem, non propter infidelitatem, sed propter eorum alia peccata quæ sine fide remitti non possunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: infidelitas enim contrarie sumpta, est contra naturam. Ad probationem dicitur, quod quamvis habere fidem, non sit in natura humana, sed hoc sit opus gratiæ, tamen in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori prædicationi veritatis, et propterea infidelitas est contra naturam et peccatum.

Ad 2. Dicitur, quod concludit verum de infidelitate quæ importat simplicem negationem.

Ad 3. Negatur antecedens: infidelitas enim secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quod homo non vult subjicere intellectum suum regulis fidei: unde Gregorius libro 3. Moralium cap. 3. dicit quod *ex inani gloria oriuntur novitates et præsumptiones.*

Dicitur secundo negando consequentiam. Ad probationem respondetur, quod vitia quæ opponuntur virtutibus theologicis, non reducuntur ad vitia capitalia: et ratio est, quia sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis, ita vitia opposita theologicis virtutibus, non reducuntur ad vitia capitalia ad quæ reducuntur vitia quæ opponuntur virtutibus cardinalibus, sed sunt alterius ordinis, sicut ipsæ virtutes quibus opponuntur.

ARTICULUS II.

Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.

Pro negativa. = Videtur, quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto.

1. Omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit libro de duabus anim. tract. 10. et 11. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est articulo præced. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, et non in intellectu.

2. Contemptus pertinet ad voluntatem. Sed infidelitas habet rationem peccati, ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. *Si Angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt,* ut Glossa dicit super 2. ad Corinthios capite 10. Hoc autem videtur esse propter rectitudinem voluntatis qua homo intendit bono angelo inhærere. Unde causa quod ista falsa æstimatio, scilicet quod angelus malus sit bonus, non sit peccatum nec morbidus error, est á voluntate; ita videtur quod error sive infidelitas, secundum quod est peccatum, sit in voluntate.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides et infidelitas sunt contraria. Ergo sunt in eodem subjecto. Sed fides est in intellectu. Ergo etiam infidelitas est in intellectu.

Determinatio.

Conclusio. Infidelitas, sicut et fides, est in intellectu, ut in proximo subjecto; et in voluntate, ut in primo motivo.

Probatur. In ea potentia quæ est principium actus infidelitatis, est infidelitas. Sed intellectus est proximum principium actus infidelitatis, et voluntas est primum motivum. Ergo infidelitas est in voluntate ut in primo motivo, et in intellectu ut in proximo subjecto.

Maior prob., quia actus quilibet peccati est in potentia quæ est principium illius actus, cum peccatum sit actus immanens.

Minor probatur, præmittendo quod

actus peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum, et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium: aliud autem principium actus peccati, est proprium et proximum, et hoc est potentia quæ elicit hujusmodi actum. Secundum quem modum concupiscibilis dicitur esse principium gulæ et luxuriæ, et gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire, qui est actus peccati infidelitatis, est actus elicitus ab intellectu moto á voluntate. Igitur infidelitas est in intellectu ut in proximo principio elicitivo, et in voluntate ut in principio primo motivo: et per consequens est in intellectu et voluntate modo dicto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod omne peccatum est in voluntate ut in primo motivo, secundum quem modum etiam infidelitas est in voluntate ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod quia contempus qui est causa dissensus intellectus in quo perficitur ratio infidelitatis, est in voluntate, sequitur quod causa infidelitatis sit in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod ratio quare ille qui credit angelum malum transfiguratum in angelum lucis, esse angelum lucis, non sit infidelis, non est solum ex rectitudine voluntatis, sed ex rectitudine intellectus: iste enim non dissentit ab eo quod est fidei, quia sensus corporis fallitur quidem, sed mens non removetur á vera rectaque sententia.

Et hoc patet etiam, quia si aliquis angelo sathanæ transformato in angelum lucis, inciperet credere quæ falsa sunt et mala, jam non careret peccato, ad quod manifestum est concurrere intellectum, et non solam voluntatem.

ARTICULUS III.

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum.

Pro negativa.=Videtur, quod infidelitas non sit maximum peccatorum.

1. Augustinus, ut habetur 6. quæstione 1. «non audet præcipitare sententiam, quisnam peior sit, scilicet hæreticus alioquin bonis moribus vivens ornatus, an pessimus catholicus. Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Conseq. prob., quia cum hæreticus sit infidelis, si infidelitas esset maximum peccatorum, non esset cur Augustinus dubitaret, an hæreticus sit peior quolibet etiam pessimo catholico.

2. Illud, quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum. Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

Minor, quia Apostolus 1. ad Tim. cap. 1. *excusat se de malis quæ fecerat, quia fecerat ea in infidelitate.*

3. Maiori peccato maior debetur pœna. Sed infidelitati non debetur maior pœna quam aliis peccatis. Ergo infidelitas non es maximum peccatorum.

Maior, quia Deut. 25. dicitur, *pro mensura peccati erit et plagarum modus.*

Minor quia peccatis fidelium maior pœna debetur quam peccatis infidelium. Unde ad Hebræos 10. dicitur, «quanto «magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit?

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus tract. 89. In Joan. super illud Joan. 15. *Si non venissem*, etc. dicit: «Magnum quoddam peccatum sub «generali nomine vult intelligi: hoc enim «est peccatum infidelitatis, quo tenentur «cuncta peccata.»

Determinatio.

Conclusio. Peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum.

Quæ conclusio prius declaratur, quoad illam partem (in perversitate morum) pro qua est sciendum, quod peccata sunt in duplici differentia: quædam quæ opponuntur virtutibus moralibus et cardinalibus: quædam vero quæ opponuntur virtutibus theologicis, et in his est peccatum infidelitatis. In præsenti non comparatur infidelitas vitiis oppositis virtutibus theologicis: nam de his secus est: sunt enim aliqua maiora peccata ipso peccato infidelitatis, ut sunt peccata quæ opponuntur charitati. Sed comparatur infidelitas peccatis, quæ contingunt circa mores.

Probatur conclusio. Illud per quod homo maxime separatur et elongatur á Deo, est maximum peccatum. Sed per infidelitatem maxime homo elongatur á Deo. Ergo infidelitas est maximum peccatum.

Maior prob., quia omne peccatum formaliter consistit in aversione á Deo: unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo á Deo separatur.

Minor, quia homo infidelis non habet veram Dei cognitionem: nec per hoc quod falsam opinionem de eo habet, aliquid de eo cognoscit, quia quod ipse opinatur esse Deum, non est Deus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod aliquod peccatum esse gravius altero potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum suum genus: alio modo, secundum aliquas circumstantias, secundum quem modum peccatum quod secundum suum genus est minus, potest ratione alicuius circumstantiæ esse maius: infidelitas secundum suum genus est gravius quocumque peccato fidelis, ratione dicta. Sed tamen aliquod peccatum fidelis, ratione alicuius circumstantiæ, potest effici gravius ipsa infidelitate, et hac de causa Augustinus noluit præcipitare sententiam in determinando an catholicus pessimis moribus, sit pejor hæretico non habente præter hæresim, quid in eo homines reprehendant; quamvis enim ratione generis peccatum infidelis majus sit; peccatum tamen fidelis ex circumstantia potest peccatum infidelis in malitia superare.

Ad 2. Dicitur quod infidelitas habet in se duo, scilicet dissensum ad ea quæ sunt fidei; et ignorantiam. Ex parte dissensus habet rationem peccati gravissimi: ex parte vero ignorantiæ habet aliqualem excusationem, et maxime in eo qui ex malitia non peccat, ut fuit in Apostolo. Ad formam igitur argumenti negatur minor. Nam infidelitas secundum quod peccatum est ex parte dissensus, non habet excusationem. Ad probationem dicitur quod infidelitas excusavit divum Paulum ratione ignorantiæ, et quia non peccavit per malitiam.

Ad 3. Negatur minor: peccato enim infidelitatis, considerato genere peccati, debetur maior pœna quam cuicumque alteri peccato. Unde in infideli magis punitur peccatum infidelitatis, quam quodcumque aliud peccatum ab eo commissum. Et si in infideli magis punitur aliquod aliud peccatum, hoc non erit quia tale peccatum sit gravius ratione generis, sed quia est gravius ratione alicuius circumstantiæ: puta si in Nerone magis punitur crudelitas quam infidelitas, non erit quia crudelitas secundum suum genus sit gravius peccatum quam infidelitas, sed ratione alicujus circumstantiæ puta quia per crudelitatem multos offendit, vel aliquid simile. Ad probationem dicitur, quod peccatis fidelium debetur maior pœna quam peccatis infidelium, non quia hujusmodi fidelium peccata sint secundum suum genus graviora quam infidelitas et alia infidelium peccata, sed quia fidelis in eodem genere peccati magis peccat cæteris paribus, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit. Unde peccatum infidelitatis, considerato solo genere peccati, magis puni-

tur quam quodcumque aliud peccatum inventum, tum in infideli, tum in fideli: ratione vero circumstantiarum poterit esse ut magis puniatur aliquod aliud peccatum, vel in ipso infideli, vel etiam in fideli, ut dictum est. Et ad hoc tendit sententia Apostoli citata, per quam ostendit, quod fidelis magis punietur pro peccatis quæ committit, propter maiora beneficia á Deo recepta, et non propter maiorem gravitatem peccati, ratione sui generis.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum.

Pro affirmativa.=Videtur, quod quælibet actio infidelis sit peccatum.

1. «Omnis infidelium vita est peccatum,» dicit Glossa super illud ad Rom. 14. ex Augustini sent. coll. ca. 106. tom. 3. «Omne, quod non est ex fide, «peccatum est.» Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

Conseq. prob., quia ad vitam in fidelium pertinet omne quod agit.

2. Opus bonum est ex intentione recta. Sed nullum infidelium opus est ex recta intentione. Ergo nullum opus infidelis est bonum.

Minor, quia fides intentionem dirigit, unde carens fide, non potest habere rectam intentionem.

3. Corrupto priori, corrumpitur etiam posterius. Sed actus fidei præcedit omnes alios actus. Ergo corrupto actu fidei, vel eo non existente, ut est in infidelibus, nullum opus poterit esse bonum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Eleemosynæ Cornelii adhuc in infidelitate exintentis *erant Deo acceptæ*. Ergo non omnis actio infidelis est mala.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Infideles non possunt operari opera bona quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria.

Prob. Qui carent gratia, non possunt operari meritorie. Sed infideles carent gratia, utpote existentes in peccato mortali infidelitatis. Ergo infideles non possunt operari opera meritoria.

2.ª Conclusio. Infideles possunt operari bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ.

Probatur, quia licet peccatum tollat gratiam gratum facientem, non corrumpit tamen totaliter bonum naturæ.

3.ª Conclusio. Infideles peccant in omni opere, quod operantur ex infidelitate, non in aliis.

Probatur á simili: sicut enim fidelis peccat mortaliter, vel venialiter in actu quem non refert ad finem fidei, ita infidelis peccat referendo suos actus ad finem infidelitatis: quod si ad ipsum eos non referat, non peccat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod dictum illud Glossæ potest dupliciter intelligi. Primo, quod tota vita infidelium sit peccatum, non quod in omni opere peccent, sed quia eorum vita non potest esse sine aliquo peccato, cum peccata, sine fide non tollantur. Secundo, quod tota vita infidelium sit peccatum in eo quod infideles, scilicet in operibus quæ referunt ad finem infidelitatis: et secundum utrumque sensum vera est. Non tamen per hoc sequitur omnem infidelis actionem esse peccatum.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod fides dirigit intentionem respectu finis supernaturalis, sed lumen naturale, quod est in infideli, dirigit intentionem respectu alicujus boni connaturalis, et in hoc infidelis potest non peccare.

Ad 3. dicitur, quod corrupto actu fidei, vel eo non existente, non potest esse aliquod bonum meritorium; sed quia remanet ratio naturalis, potest infidelis facere aliquod opus de genere bonorum.

Ad argumentum pro negativa.

De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat, alioquin ejus operatio non fuisset Deo accepta, cui sine fide nullus potest placere: habebat enim fi-

dem implicitam quæ sufficiebat ei pro tunc, non manifestata adhuc Evangelii veritate. Unde mittitur ad eum Petrus, ut melius in fide ab eo instrueretur.

ARTICULUS V.

Utrum sint plures infidelitatis species.

Pro negativa. = Videtur quod non sint plures infidelitatis species.

1. Objectum formale infidelitatis est unum tantum. Ergo non sunt diversæ species infidelitatis, sed una tantum.

Conseq. prob., quia unitas et differentia secundum speciem habituum attenditur penes principia formalia, et non materialia. Unde habitus habens unum formale objectum, non poterit in diversas species distingui per diversa objecta materialia.

Antecedens probatur. Objectum formale fidei est veritas prima, á qua fides habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo et objectum infidelitatis est eadem prima veritas á qua infidelitas unitatem habet, non obstante, quod circa diversa materialiter ad ipsam spectantia erret.

Consequentia hæc probatur, quia contraria sunt circa idem. Fides et infidelitas contraria sunt. Ergo sunt circa idem objectum.

2. Si secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitæ species infidelitatis, et ita non erunt considerandæ.

Conseq. prob. Quia infinitis modis potest aliquis á veritate fidei deviare.

3. Contingit eumdem hominem unica infidelitate in eo existente, errare circa diversa, ut de se patet. Ergo diversitas errorum non constituit diversas species infidelitatis, et sic non erunt plures species infidelitatis.

Conseq. prob. Quia idem non potest esse in diversis speciebus: unde infidelitas illius hominis, quæ est una, non poterit esse in diversis speciebus secundum diversitatem errorum, et sic diversitas errorum non poterit causare specificam distinctionem infidelitatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. Sed fides est una virtus cui opponitur infidelitas. Ergo fidei opponuntur diversæ species infidelitatis.

Maior, quia *bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter*, ut Dionysius cap. 4. de divinis nom. dicit.

Determinatio.

1. Prop. Uni virtuti multa vitia opponuntur.

Prob. Attingere regulam circa unam materiam, uno tantum modo contingit; deviare vero á regula multis modis contingit. Sed virtus consistit in hoc quod est attingere regulam alicujus cognitionis vel operationis humanæ; vitium vero in hoc quod est á regula deviare. Ergo uni virtuti plura opponuntur vitia.

Distinctio. Diversitas vitiorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest dupliciter considerari: uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem: alio modo, secundum corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur.

2. Prop. Si diversitas vitiorum attendatur secundum diversam habitudinem ad virtutem, sunt determinatæ species vitiorum uni virtuti oppositæ.

Manifestatur, quia sic virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum ab eadem virtute.

3. Prop. Si considerentur vitia secundum corruptionem diversorum, quæ ad virtutem requiruntur uni virtuti, putá temperantiæ, opponuntur infinita vitia.

Manifestatur. Quia infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut á rectitudine virtutis recedatur.

Et confirmatur, Quia hac ratione Pythagorici posuerunt malum esse infinitum.

Applicatio dictorum ad propositum.

Sic igitur, cum infidelitas sit vitium oppositum fidei, oportet quod habeat diversas species, quæ possunt distingui et multiplicari penes duo, vel per comparationem et habitudinem ad ipsam virtutem fidei, vel secundum diversitatem errorum, qui sunt circa diversa credibilia, ut dictum est de aliis vitiis.

1.ª Conclusio. Species infidelitatis, secundum comparationem ad ipsam fidem, sunt in numero determinato.

Prob. Quia quodlibet vitium, secundum quod suæ oppositæ virtuti comparatur, habet species determinatas, ut dictum est in 2. prop.

2.ª Conclusio. Species infidelitatis sunt tres, scilicet infidelitas paganorum, infidelitas judæorum, et infidelitas hæreticorum.

Prob. Quia cum peccatum infidelitatis contingat in renitendo fidei, hoc contingit dupliciter. Quia aut quis renititur fidei non susceptæ, et hæc est infidelitas paganorum, sive gentilium. Aut renititur fidei Christianæ susceptæ et hoc contingit dupliciter. Aut susceptæ in figura, et sic est infidelitas judæorum. Aut susceptæ in manifestatione veritatis, et hæc est infidelitas hæreticorum. Et sic tres sunt in generali species infidelitatis. Paganorum quæ renititur fidei non susceptæ. Judæorum quæ renititur fidei susceptæ in figura. Et hæreticorum quæ renititur fidei in ipsa manifestatione veritatis.

3.ª Conclusio. Si distinguantur species infidelitatis secundum diversitatem errorum, quæ circa ea quæ sunt fidei, accidere possunt, non sunt determinatæ.

Prob. Quia errores circa ea quæ ad fidem pertinent, possunt multiplicari in infinitum, ut Aug. dicit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod objectum formale alicujus vitii dupliciter potest assignari. Uno modo, secundum rationem mali, scilicet ut malum est, et tunc objectum formale vitii, sive peccati est illud bonum, á quo receditur, et secundum hoc objectum infidelitatis, est veritas prima. Sed ex hac parte peccatum non habet neque unitatem, neque distinctionem specificam, quia malum, sic consideratum, est privatio speciei. Unde infidelitas, ex hoc quod recedit á prima veritate, non potest dici unius, nec diversarum specierum. Alio modo potest assignari objectum formale peccati ex parte intentionis peccantis, et secundum hoc formale objectum peccati, est id ad quod ipse peccans convertitur, et sic objectum infidelitatis est sententia falsa, quam sequitur infidelis: et ex hac parte infidelitas habet distinctionem. Et hoc manifestatur in virtute charitatis: charitas enim una est, ex hoc quod inhæret summo bono, vitia autem diversa, quæ opponuntur charitati, non habent distinctionem, vel unitatem, ex recessu á summo bono, sed ex conversione ad diversa bona temporalia, et ex diversis inordinatis habitudinibus ad Deum. Ita fides est una, ex hoc quod adhæret primæ veritati. Infidelitas vero diversas habet species, secundum diversitatem scientiarum falsarum, quibus inhæret.

Ad formam igitur arg. nec conseq. Non enim ex hoc quod infidelitas habet Deum pro objecto, sequitur quod sit una, quia ex illa parte, qua infidelitas habet pro objecto primam veritatem, non habet speciem, sed potius carentiam speciei ut dictum est.

Ad prob. Dicitur quod non est eadem ratio de fide, et de infidelitate, in hoc quod est habere unitatem, vel distinctionem specificam: fides enim habet unitatem á veritate prima, sed infidelitas non habet unitatem, nec diversitatem ab ipsa ratione dicta. Vel sub aliis verbis dicitur ad antec. quod objectum infidelitatis, secundum quod in species diversas distinguitur, non est veritas prima sed falsa sententia, cui infidelis adhæret: in quo sensu neg. ipsum antec.

Ad prob. jam dictum est, quod non est eadem ratio de fide et infidelitate, quoad hoc, sicut nec est eadem ratio de virtute, et de vitio. Vitium enim habet speciem ab objecto, ad quod vitiosus convertitur: Virtus vero ab objecto, circa quod versatur.

Ad 2. Dicitur, quod concludit verum juxta sensum tertiæ conclusionis. Si enim attendantur species infidelitatis ex diversitate eorum, circa quæ errare potest, non sunt determinatæ, sed in eis proceditur in infinitum.

Ad 3. Respondetur, quod si quis infidelis plura falsa teneat, si ad unum sint ordinata, potest una infidelitate his adhærere. Unde per illa non variabitur ejus infidelitas secundum speciem, nec illa erit in pluribus speciebus sicut etiam fides est una, quamvis multa credat quia omnia in ordine ad unum credit.

Dicitur etiam quod non inconvenit, in uno infideli esse plures infidelitates diversæ secundum speciem, sicut potest unus homo diversis vitiis specifice distinctis subjacere.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad anteced. quod si quis erret circa multa ordinata ad unum, errat circa ea unica infidelitate, et penes hæc diversa credita, non distinguuntur species infidelitatis. Si autem illa plura, circa quæ quis errat, non pertineant ad unum, non errat unica infidelitate, sed diversis speciebus juxta diversitatem rerum, quibus adhæret.

ARTICULUS VI.

Utrum infidelitas gentilium, seu paganorum sit cæteris gravior.

Pro affirmativa.==Videtur quod infidelitas gentilium, vel paganorum sit cæteris gravior.

1. Infidelitas quæ contrariatur ei, quod est principalissimum in fide, est cæteris gravior. Sed infidelitas paganorum contrariatur ei, quod est principalissimum in fide. Ergo infidelitas paganorum est cæteris gravior.

Maior, quia peccatum tanto videtur gravius, quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute; sicut in morbis corporalibus, ille est gravior, qui contrariatur saluti præcipuæ partis.

Minor, quia infidelitas paganorum, tenentium pluralitatem Deorum, contrariatur divinæ unitati, quæ est quoddam principalissimum in fide.

2. Infideles qui recedunt in pluribus, et principalioribus á fide, quam alii, habent infidelitatem cæteris graviorem. Sed pagani in pluribus et principalioribus recedunt á fide quam judæi et hæretici. Ergo infidelitas paganorum gravior est, quam sit infidelitas judæorum et hæreticorum.

Maior prob. á simili. Nam inter hæreticos, tanto hæresis detestabilior est, quanto in pluribus, et principalioribus veritati fidei contradicit. Sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior est quam hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi á persona filii Dei.

Minor probatur, quia pagani nihil omnino recipiunt de fide.

3. Infidelitas in qua est aliquod bonum, minus gravis est quam illa in qua tale bonum non est. Sed in infidelitate judæorum et hæreticorum est aliquod bonum quod non est in infidelitate paganorum. Ergo infidelitas judæorum et hæreticorum, minus gravius est quam sit infidelitas paganorum.

Maior, quia bonum est diminutivum mali. Unde ubi est aliquod bonum, est minus malum.

Minor, quia judæi confitentur vetus testamentum esse á Deo, hæretici vero venerantur etiam novum testamentum, gentiles autem utrumque testamentum detestantur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

«Qui cognoverunt viam justitiæ, et «post cognitionem retrorsum convertun«tur, gravius peccant quam illi qui ve-

«ritatem et viam justitiæ non cognove-«runt,» ut dicitur 1. Pet. cap. 2. Sed infideles pagani non cognoverunt viam veritatis, hæretici vero; et judæi aliqualiter cognoverunt et deserverunt. Ergo judæi et hæretici magis peccant, quam pagani.

Determinatio.

Distinctio. In infidelitate duo possunt considerari. Unum est comparatio ejus ad fidem. Alterum vero est, corruptio eorum quæ ad fidem pertinent, et hæc exposita sunt ar. 5. hujus. Juxta primum, infidelitas renititur fidei. Juxta secundum, inhæret huic, vel illi errori.

1.ª Conclusio. Infidelitas hæreticorum, secundum primam considerationem, gravior est infidelitate judæorum et paganorum.

Probatur. Infidelitas quæ renititur fidei jam susceptæ in manifestatione veritatis gravior est quam infidelitas, quæ renititur fidei non susceptæ omnino, vel in sola figura. Sed hæreticus renititur veritati fidei jam susceptæ in manifestatione veritatis, judæi vero renituntur fidei susceptæ tantum in figura, et pagani, fidei numquam susceptæ. Ergo infidelitas hæreticorum gravior est ex hac parte infidelitate paganorum et judæorum.

2.ª Conclusio. Infidelitas judæorum, secundum eamdem considerationem, gravior est quam infidelitas paganorum.

Prob. Quia judæi renituntur fidei Evangelii susceptæ in figura, et pagani fidei nullo modo susceptæ.

3.ª Conclusio. Infidelitas paganorum, juxta secundam considerationem, gravior est infidelitate judæorum, et quorumdam hæreticorum, et judæorum infidelitas gravior, quam hæreticorum.

Prob. Quia gentiles in pluribus errant quam judæi, et judæi quam hæretici.

4.ª Conclusio. Infidelitas quorumdam hæreticorum, scilicet manichæorum etiam ex hac parte, gravior est infidelitate paganorum et judæorum.

Prob. Quia hi hæretici circa credibilia plus erant, quam pagani et judæi.

5.ª Conclusio. Harum gravitatum prima præponderat secundæ quantum ad culpam, et ideo simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima, quam sequitur infidelitas judæorum, et ultima paganorum.

Prob. quia infidelitas habet rationem culpæ, magis ex hoc quod renititur veveritati fidei, quam ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei. Et quia hæretici magis repugnant veritati fidei, quam judæi, et judæi quam gentiles, ideo hæticorum infidelitas pessima est, judæorum sequitur eam, et ultima in gravitate est infidelitas paganorum.

AD ARGUMENTA.

Tria priora argumenta concludunt quod infidelitas paganorum est gravior juxta secundum modum, quia scilicet in pluribus errat quod verum est. Simpliciter tamen hæresis pejor est ratione dicta.

Argumentum pro negativa concludit, hæresim esse pessimam, quia renititur veritati fidei susceptæ, quod etiam verum est.

ARTICULUS VII.

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum.

Pro negativa.=Videtur quod non sit cum infidelibus publicè disputandum.

1. Cum infidelibus non debemus contendere verbis. Sed disputatio non potest fieri sine verborum contentione. Ergo cum infidelibus non est publicè disputandum.

Maior, quia dicit Apost. Tim. 2. c. 2. *Noli verbis contendere, ad nihilum enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

2. Ea quæ, sunt determinata per sacra concilia non debet aliquis revolvere, nec publicè disputare. Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra con-

cilia determinata. Ergo quæ ad fidem pertinent, non debet quis publicè disputanda proponere,

Minor. Quia lex Martiani Augusti Cod. lib. 1. tit. 4. per Canones confirmata de S. Trin. et fid. Cath. lege nemo. sic. dicit. *Injuriam facit judicio religiossisimæ synodi, si quis, semel judicata, aut recte disposita revolvere, et publicè disputare contendit.*

3. De his quæ certissima sunt, non est disputandum. Sed ea quæ fidei sunt, certissima sunt. Ergo de rebus fidei non est disputandum.

Maior, Quia argumentum, sine quo non fit disputatio, est ratio rei dubiæ, faciens fidem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Act. 9. Dicitur quod *Paulus invalescebat, et confundebat judæos, et quod loquebatur gentibus, et disputabat cum græcis.*

Determinatio.

Dist. In disputatione fidei duo sunt consideranda. Unum est ex parte disputantis. Alterum ex parte audientium. Ex parte disputantis consideratur ejus intentio: potest enim duplici intentione disputare. Primo potest disputare, tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, argumentis eam experiri intendens. Secundo potest disputare cum intentione confutandi errores, vel ad exercitium. Ex parte audientium considerandum est, quod audientes sunt in triplici differentia. Quidam sunt sapientes, et firmi in fide. Quidam vero sunt simplices. Qui etiam sunt in duplici differentia. Quidam enim sunt sollicitati á judæis, vel ab hæreticis, aut ab infidelibus, conantibus corrumpere eorum fidem, ut accidit in terris: in quibus sunt infideles, et hæretici. Quidam vero non.

1.ª Conclusio. Disputans cum intentione experiri vi argumentorum veritatem eorum quæ sunt fidei, proculdubio peccat.

Prob. Quia ostendit se infidelem, et dubium in fide.

2.ª Conclusio Disputare cum intentione confutandi errores, et propter exercitium, est laudabile. Quæ conclusio ex se est manifesta.

3.ª Conclusio. Disputare coram sapientibus, firmis in fide, de rebus fidei, nullum est periculum.

4.ª Conclusio. Disputare coram simplicibus, solicitatis ab hæreticis, vel ab infidelibus, ut corrumpant eorum fidem, est necessarium, si tamen sit aliquis idoneus ad hoc faciendum.

1. Prob. Quia per hoc simplices confirmabuntur in fide, et tollitur infidelibus facultas decipiendi.

2. Prob. quia ipsa taciturnitas eorum, qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio, ut Greg. dicit 2. Pastor. patr. 2. c. 4.

5.ª Conclusio. Disputare de rebus fidei coram simplicibus, non sollicitatis ab infidelibus, periculosum est.

Prob. quia horum fidelium simplicium fides firmior est, ex hoc quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob. quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem cum infidelibus, sed eam quæ est inordinata, et fit magis contentione verborum, quam firmitate sententiarum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob. quod reducere in disputationem ea quæ sunt per sacra concilia determinata et sancita, potest dupliciter fieri. Uno modo, ut de eis disputetur tamquam de rebus dubiis, et hoc est prohibitum á lege citata. Alio modo potest quis de eis disputare ad confirman-

dam fidem, vel ad confutandos errores contrarios, vel ad exercitium, et hoc est licitum et non prohibitum á lege.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod de rebus certissimis, et de rebus fidei, non est disputandum, ut de rebus dubiis, sed tamen potest disputari, vel ad fidem manifestandum, secundum illud 1. Pet. 3. «Parati semper ad satisfactionem omni «poscenti vos rationem de ea quæ est in «vobis spe et fide.» Vel ad confutandos et convincendos errores, secundum illud ad Titum. 1. Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.

ARTICULUS VIII.

Utrum infideles compellendi sint ad fidem.

Pro negativa.=Videtur, quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem.

1. Chrysost. Hom. 47. super illud Matt. 13. «Non, ne forte colligentes zi«zania, eradicetis simul et triticum, «ait. Hoc dicit Dominus prohibens occi«siones fieri, nec enim oportet interfice«re hæreticos, quia si eos occideritis, ne«cesse est multos sanctorum simul sub«verti.» Ergo videtur pari ratione, quod nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. *Judæi non sunt cogendi ad fidem*, juxta præceptum Concil. 4. Tolet can. 55. quod habetur in decreto q. 45. c. de judæis. Ergo pari ratione nec alii infideles.

3. *Homo non credit nisi volens*, ut Aug. dicit tract. 26. in Jo. Ergo nullus est cogendus ad fidem.

Conseq. prob., quia voluntas non potest cogi.

4. *Deus non vult mortem peccatoris*, ut dicitur Ezech. 18. Ergo nec nos velle debemus, ut infideles occidantur.

Conseq. prob., quia nos debemus voluntatem nostram conformare voluntati divinæ.

ARTIC. VIII.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homines sunt compellendi intrare domum Dei. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Antec. Quia dicitur Luc. 14. *Compelle intrare, ut impleatur domus mea.*

Minor, quia homines in Dei domum, idest Sanctam Ecclesiam, intrant per fidem.

Determinatio.

Distinctio. Infidelium quidam sunt, qui numquam fidem susceperunt, sicut gentiles et judæi. Quidam sunt, qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitentur, sicut hæretici, et quandoque apostatæ.

1.ª Conclusio. Infideles qui numquam fidem susceperunt, nullo modo sunt cogendi ad fidem, ut ipsi credant.

Prob. Quia credere voluntatis est, quæ cogi non potest.

2.ª Conclusio. Infideles qui numquam fidem susceperunt, possunt compelli (si adsit facultas Ecclesiæ) ne fidem impediant, blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus.

Manifestatur, quia propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia etsi etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent: sed propter hoc, ut eos compellant, ne Christi fidem impediant.

3.ª Conclusio. Infideles et apostatæ, qui fidem semel susceperunt, sunt compellendi etiam corporaliter, ut impleant quod promisserunt, et teneant quod semel susceperunt.

Hæc per se manifesta est, quia unusquisque tenetur implere quod promisit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod per illam authoritatem, Matth. 13. citatam in argumento, quidam intellexerunt esse pro-

hibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, inter quos fuit Chrysost. ut patet per ejus authoritatem. Quam sententiam aliquando tenuit Aug. ut ipse fatetur in Epist. 48. ad Vincentium dicens. «Hæc primitus mea sententia erat, ne«minem ad unitatem Christi esse cogen«dum, verbo esse agendum, disputatione «pugnandum. Sed hæc opinio mea, non «contradicentium verbis, sed demonstran«tium superatur exemplis: legum enim «terror ita profuit, ut multi dicant gra«tias Domino, qui vincula nostra dirupit.» Quod ergo Dominus dicit, «sinite utra«que crescere usque ad messem,» qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc, quod subditur. «Ne forte colligentes zi«zania, eradicetis simul et triticum. Qui«bus verbis satis ostenditur,» ut Aug. dicit lib. 3. c. 2. contra Epistolam Parme. «Cum metus iste, scilicet eradicandi si«mul et triticum, non subest, idest quan«do ita cujusque crimen notum est om«nibus, et execrabile apparet, ut nullos «prorsus, vel non tales habeat defenso«res, per quos possit schisma contingere, «non dormiat severitas disciplinæ.»

Ad 2. Dicitur ad antec., quod judæi, qui numquam acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem fidem acceperunt, oportet eos ad fidem servandam cogere, ut in eodem capite citato dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod nullus credit, nisi volens, quia unicuique liberum est fidem accipere, sed post acceptam jam fidem, non est amplius ei liberum non tenere fidem, sicut vovere est libertatis; sed servare votum, est necessitatis. Et ideo hæretici compellendi sunt ad servandum Evangelicam fidem, quam in baptismo susceperunt.

Ad 4. Dicitur, quod sicut Deus non vult mortem peccatoris, ita nec Ecclesia vult hæreticum perire: sed quia domus David pacem habere non meruit, nisi per mortem Absalonis; sic Ecclesia catholica ex aliquorum perditione, cæteros ad unitatem fidei colligit. Unde patet quod sicut Deus, quamvis mortem peccatoris non velit, peccatores tamen morte punit, propter aliorum bonum, sic et Ecclesia, licet non velit aliquem perire, ne tamen plures pereant, unius, vel paucorum morte aliorum consulit saluti.

ARTICULUS IX.

Utrum cum infidelibus possit communicari.

Pro affirmativa.—Videtur, quod cum infidelibus possit communicari.

1. Ad cænam ire cum aliquo, est ei communicare. Sed fideles ad cœnam infidelium accedere possunt. Ergo fideles possunt cum infidelibus communicare.

Minor, quia Apost. 1. Cor. 10. dicit. «Si quis vocat vos infidelium ad cænam, «et vultis ire, omne, quod vobis appo«nitur manducate.» Et Chrysost. hom. 25. dicit, «Ad mensam paganorum si «volueritis ire, sine ulla prohibitione «permittimus.»

2. Ecclesia non judicat de infidelibus. Ergo non est inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

Antec. prob., quia 1. Cor. 5. dicitur *quid mihi est de his, qui foris sunt* (scilicet infidelibus) *judicare*?

Consequentia prob., quia hujusmodi inhibitio deberet fieri per Ecclesiæ judicium. Cum igitur Ecclesia de infidelibus non judicet, non poterit fieri inhibitio hujusmodi.

3. Christiani possunt habere servos infideles, judæos, paganos, sive saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

Consequentia probatur, quia Dominus non potest uti servo; nisi ei communicando, saltem verbo; Dominus enim movet servum per imperium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Deuteronom. capite 7. dicitur. «Non «inibis cum eis fœdus, nec misereberis

«eorum, neque sociabis cum eis connu-«bia.»

Et Glos. super illud Levit. 15. omnis qui tetigerit etc. dicit. Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idolatras nec eorum discipulos contingamus.

Determinatio.

Distinctio. Communio cum aliquibus potest ab Ecclesia interdici fidelibus dupliciter. Uno modo, in pœnam illius, cui communio fidelium subtrahitur. Alio modo, ad cautelam eorum, quibus interdicitur, ne alii communicent.

Hanc duplicem causam interdicendi communionem infidelium fidelibus, innuit D. Paulus. 1. Cor. capite 5. Ubi postquam sententiam excommunicationis contra quemdam fornicarium protulisset, subdit duplicem rationem. Prima est. «Nescitis, quia modicum fermentum to-«tam massam corrumpit? Quasi dicat, prohibui vobis communionem illius fornicarii, ne corrumpat alios. Et postea in fine subdit rationem ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ illatæ, dicens. *Nonne de his qui intus sunt vos judicatis?* hoc est, rectum est judicium hoc, scilicet ut iste fornicarius sit separatus á vestra communione in pœnam sui, qui Ecclesiæ judicio subditus est.

1.ª Conclusio. Ecclesia non interdicit fidelibus communionem infidelium illorum, qui numquam fidem susceperunt, scilicet judæorum, et paganorum in pœnam ipsorum infidelium.

Prob. Quia Ecclesia non habet judicare de eis spirituali judicio, infligendo eis spiritualem pœnam; potest tamen eos temporali pœna punire in casu, quando inter christianos commorantes; aliquam culpam committunt tunc enim per fideles temporaliter puniuntur.

2.ª Conclusio. Ecclesia interdicit fidelibus communionem infidelium, qui aliquando fidem susceperunt, et á fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter á fide recedendo, sicut apostatæ in pœnam ipsorum.

Hæc ex dictis manifesta est. Nam Ecclesia habet, ut possit eos punire et ipsi judicio Ecclesiæ subduntur, ut ostensum est.

Subdist. Sed circa secundum causam interdicendi communionem cum infidelibus, scilicet propter vitandum periculum fidelium, est sciendum, quod fideles sunt in duplici differentia. Quidam enim sunt firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus, magis conversio infidelium sperari possit, quam fidelium aversio á fide timeri. Quidam vero fideles sunt simplices et infirmi in fide, de quorum suversione probabiliter timeri potest.

1.ª Conclusio. Fideles firmi in fide non sunt prohibendi ab infidelium communione, qui fidem non susceperunt.

Probatur, quia ex tali communione non timetur malum, et bonum sperari potest, scilicet conversio infidelium.

2.ª Conclusio. Fideles infirmi prohibendi sunt ab infidelium communione, et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant vel absque magna necesssitate.

Prob., quia eorum subersio timeri potest ex hac familiari conversatione cum infidelibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Ex corpore desumi potest, et expressa habetur super cap. 5. 1. ad Cor. Lect. ultima in fine. Et ejus verba sunt hæc. Est ergo considerandum ex præmissis Apostoli verbis, quod non prohibemur communicare infidelibus, qui numquam fidem receperunt, propter eorum pœnam: est tamen hoc cavendum aliquibus, scilicet infirmis, propter eorum cautelam, ne seducantur. Illi vero qui sunt firmi in fide, possunt eis licite communicare, et dare operam conversioni eorum, ut dicitur infra cap. 10. Si quis infidelium vocat, vos ad cænam, et vultis ire omne quod appositum fuerit manducate. Infidelibus autem qui aliquando fideles fuerunt, vel sacramentum

fidei receperunt, sicut hæreticis et apostatis á fide, subtrahitur omnino communio fidelium, et hoc in eorum pœnam.

Ex quibus manifestissime patet responsio ad argumentum, quæ implicite habebatur ex articuli corpore, scilicet quod Div. Paulus et post eum Chrisost. non prohibebant fidelibus firmis in fide communionem infidelium, qui numquam fideles extiterant, nec sacramentum fidei susceperant. Unde Apost. ibidem, scilicet 1. ad Corinth. c. 10. docet modum, quo cum infidelibus est cænandum, ne scandalizentur, ut patet ibi.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod Ecclesia non judicat de infidelibus, qui foris sunt quoad hoc, ut infligat eis spiritualem pœnam, tamen potest aliquibus temporalem pœnam infligere, subtrahendo ab eorum communione fideles, propter periculum aversionis eorum, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod christianis licitum est habere servos infideles, quia est spes potius, quod servus convertatur ad fidem, quam dominus avertatur, et ideo potest esse communio domini ad servum. Si tamen esset aliquod periculum perversionis domini, non licite retineretur servus infidelis, sed esset tunc omnino dimittendus, juxta id quod dicitur Matth. 18 *Si pes tuus scandalizat te, abscinde eum et projice abs te.*

Ad argumenta pro negativa.

Dicitur quod Dominus illud præcepit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant judæi, qui erant proni ad idololatriam, et propterea timendum erat ne per continuam conversationem cum eis, alienarentur á fide. Et ideo ibidem subditur, quia «seducent filium tuum, «ne sequatur me.

ARTICULUS X.

Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles.

Pro affirmativa.=Videtur, quod infideles possint habere prælationem, vel dominium supra fideles.

1. Apost. Paulus 1. Tim. 6. «præci-«pit fidelibus, ut venerentur dominos «suos infideles.» Et Apost. Petrus 2. cap. 2. dicit. «Servi subditi estote in om-«ni timore Dominis, non solum bonis et «modestis, sed etiam discolis.» Ergo infideles possunt habere dominium supra fideles.

2. Quicumque sunt de familia principis alicujus subsunt ei. Sed quidam fideles erant de familia Neronis imperatoris: dicitur enim ad Phil. 4. «Salutant «vos omnes sancti, maxime autem qui de «domo Cæsaris sunt,» idest Neronis. Ergo illi suberant Cæsari, idest Neroni infideli, et sic licet infidelibus dominari super fideles.

3. Fideles possunt esse coloni infidelium. Ergo infideles possunt præfici fidelibus, etiam quantum ad dominium.

Conseq. prob., quia sicut servus est instrumentum Domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, ut dicitur 1. Polit. c. 3. Ita minister artificis est ejus instrumentum. Igitur eadem ratione, qua fidelis potest esse colonus, poterit etiam esse servus infidelium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Infideles non possunt judicare de fidelibus. Ergo infideles non possunt præese fidelibus.

Antec. Quia dicitur 1. Cor. 6. «Au-«det aliquis vestrum, habens negotium «adversus alterum, judicari apud ini-«quos idest infideles, et non apud sanc-«tos?»

Conseq. Quia ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos, quibus præest.

Determinatio.

Distinctio. Dominium infidelium super fideles potest esse duplex. Vel de novo instituendum, sicut si aliquis infidelis fieret de novo princeps in aliqua fidelium civitate, vel regno. Aliud est præexistens ante fidelium conversionem, sicut erat dominium Cæsaris super Chris-

tianos conversos tempore primitivæ Ecclesiæ.

1.ª Conclusio. Dominium infidelium super fideles de novo instituendum nullo modo permitti debet.

Quia hoc cederet in scandalum, et periculum fidei. In periculum quidem, quia de facili illi, qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis. In scandalum autem, quia infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant, et hac de causa Div. Paulus prohibuit fidelibus, ne contenderent in judicio coram judice infideli. Et propterea nullo modo Ecclesia permittit quod infideles acquirant dominium super fideles.

2.ª Conclusio. Dominium infidelis, præexistens conversioni fidelium, non tollitur per conversionem eorum ad fidem.

Probatur. Quia dominium, vel prælatio introducta sunt jure humano: distinctio autem fidelium ab infidelibus ex jure divino. Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium, et prælationem infidelium supra fideles.

3. Conclusio. Jus dominii infidelium super fideles potest juste tolli per sententiam, vel ordinationem Ecclesiæ habentis Dei authoritatem.

Prob. Quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.

4.ª Conclusio. Quamvis Ecclesia habeat potestatem tollendi jus dominii ab omnibus infidelibus super fideles, tamen hoc quandoque, et cum aliquibus juste facit, et quandoque rationabiliter non facit.

Declaratur. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus judæorum, cum fuerit factus christianus, statim á servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus, et similiter si infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercaturam, tenetur eum intra tres menses exponere ad vendendum: nec in hoc Ecclesia injuriam facit judæis. Tum quia ipsi sunt servi Ecclesiæ, et per hoc potest disponere de rebus eorum. Tum quia etiam seculares principes multas leges condiderunt circa suos subditos in favorem libertatis. Ex quibus patet prima pars conclusionis, scilicet quod Ecclesia quandoque juste aufert ab infidelibus jus dominii super fideles, scilicet ab infidelibus subditis in temporalibus Ecclesiæ, vel ejus membris.

Illis vero infidelibus, qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit (quamvis hoc licite posset) ad vitandum scandalum, sicut Dominus, quamvis esset liber á solvendo tributo, tamen ad vitandum scandalum voluit solvere, et hac etiam de causa Paulus præcepit fidelibus, ut honorarent dominos suos, etiam infideles, et discolos: et rationem subdens dicebat: *Ne nomen Domini blasphemetur.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Apost. Paulus et Petrus illud præcipiebant, ad vitandum scandalum, et quia dominium illud infidelium supra fideles non erat ablatum ratione dicta in secunda conclusione.

Ad 2. Conceditur totum, nam illud dominium Cæsaris non erat novum, sed præexistebat conversioni fidelium, qui erant in ejus domo, et ideo non fuit solutum per eorum conversionem. Et erat utile quod aliqui fideles locum haberent in familia imperatoris, ad defendendum alios fideles, sicut beatus Sebastianus christianorum animos, quos in tormen-

tis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari clamide in domo Diocletiani imperatoris.

Ad 3. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de colonis et servis: Servi enim subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, et ad omnia negotia. Coloni autem, et ministri artificum subduntur illis tantum secundum aliqua opera. Unde periculosius est ut infideles accipiant dominium super fideles, per prælationem quam per aliquod ministerium, sicut Salomon fecit cum gentilibus servis Hiram. 3. Reg. 5. Tamen si adesset aliquod periculum, nec liceret fidelibus in aliquo ministerio, infidelibus deservire.

ARTICULUS XI.

Utrum infidelium ritus sint tolerandi.

Pro negativa. = Videtur, quod infidelium ritus non sint tolerandi.

1. Infideles peccant in suis ritibus eos servando. Ergo qui possunt prohibere et non prohibent, ne eos servent, peccant, hos ritus tolerando.

Conseq. prob., quia «qui possunt prohibere, si non prohibeant peccatum, «videntur peccato consentire,» ut dicit Glos. ad Rom. 1. ex Ambros. in illud Apost.

2. Ritus idololatriæ non toleratur. Ergo nec debent tolerari ritus judæorum.

Antecedens. Christianorum principes non solum non tolerarunt idololatriæ ritum, quinimo idolorum templa primo claudi, deinde dirui fecerunt, ut Aug. narrat 18. 1. de Civitate Dei.

Conseq. prob., quia ritus judæorum idololatriæ comparatur, ut dicit Glos. ad Galat. 5.

3. Multa peccata propter eorum gravitatem non tolerantur, sed lege puniuntur: ut sunt furtum, adulterium, etc. Ergo multo minus debet tolerari peccatum infidelitatis.

Conseq. prob., quia peccatum infidelitatis est gravissimum, ut dictum est ar. 3. hujus q.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Distinctio. 45. cap. *Qui sincera.* Conceditur judæis, ut celebrare possint omnes festivitates, quas patres eorum per longa tempora coluerunt.

Determinatio.

Conclusio. Cultus infidelium qui numquam fidem susceperunt, scilicet judæorum, et paganorum possunt á principibus fidelibus tolerari, etiam quod ipsi infideles in suis ritibus peccent.

Prob. Illa ex quibus provenit aliquod bonum, vel vitatur aliquod maius malum, possunt á principibus fidelibus tolerari. Sed ex hoc quod infideles suos ritus inter Christi fideles observant, provenit aliquod bonum, et vitatur aliquod maius malum. Ergo ritus infidelium sunt á principibus fidelibus tolerandi.

Maior. Deus quamvis sit omnipotens, et summe bonus permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset, ne eis sublatis, maiora bona tolerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Ergo in regimine humano illi qui præsunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua peiora mala sequantur, sicut Aug. dicit in lib. 2. de ord. cap. 4. *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.*

Conseq. hæc prob., quia humanum regimen derivatur á divino regimine, et ipsum debet imitari.

Minor probatur. Nam ex hoc quod judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus: hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repræsentantur quæ credimus, et ideo in suis ritibus tolerantur. Ritus autem paganorum, et si non sint tolerandi, propter aliquod bonum inde proveniens, cum nihil habeant veritatis, possunt tamen to-

lerari, ad malum aliquod vitandum. Hoc autem malum quod vitatur ex tolerantia horum rituum, est duplex. Primum est dissidium et scandalum, quod posset provenire ex prohibitione observantiæ talium rituum. Alterum est impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Et hac de causa Ecclesia aliquando paganorum, et etiam hæreticorum ritus toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod tolerando malum, ex quo aliquod bonum provenit, vel aliquod malum vitatur, non est malum, nec peccatum in his qui tolerant, et hac ratione ritus infidelium tolerantur, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod ritus idololatriæ non toleratur propter aliquod bonum inde sequens, sed ad vitandum maius malum. Et tunc principes fideles clauserunt, deinde diruerunt templa idolorum, quando non erat periculum dissidii, vel scandali, vel impedimenti salutis infidelium.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod licet peccatum infidelitatis ex suo genere gravissimum sit, tamen ex tolerantia rituum infidelitatis potest consequi aliquod bonum, vel vitari malum quod non accidit in peccatis adulterii, furti, etc. et ideo illud permittitur, et hæc puniuntur á lege.

ARTICULUS XII.

Utrum pueri judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

Pro affirmativa.=Videtur quod pueri judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

1. Vinculum matrimoniale potest solvi per infidelitatem unius conjugum. Ergo multo magis poterit solvi vinculum paternæ potestatis patris infidelis super filium, propter ejus infidelitatem.

Anteced. prob., quia dicitur 1. Cor. 7. «quod si infidelis discedit, discedat: «non enim servituti subjectus est frater «vel soror in hujusmodi.» Et idem habetur 28. q. 2. c. *Si infidelis*, ubi dicitur. «Si conjux infidelis non vult sine «contumelia sui creatoris cum altero «stare, tunc alter conjugum non debet «ei cohabitare.»

Consequentia probatur, quia majus est vinculum matrimoniale, quod est inter virum et uxorem, quam jus patriæ potestatis. Vinculum enim matrimoniale tam arctum est, ut homo solvere illud non possit. Juxta illud Matth. 19. Quod Deus conjunxit, homo non separet. Jus autem patriæ potestatis potest per homines tolli, scilicet quando filii emancipantur. Unde si infidelitas solvit vinculum matrimoniale, multo magis poterit tolere jus paternæ potestatis super filios suos, et sic poterunt eis invitis baptizari.

2. Si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Ergo si non succurrit eis, quibus imminet periculum mortis æternæ, multo magis peccat. Sed filiis hebræorum et aliorum infidelium imminet periculum mortis æternæ, si parentibus relinquantur, qui eos in sua infidelitate informant. Ergo multo magis videtur eis succurrendum, auferendo eos á suis parentibus, etiam invitis et eos baptizando et instruendo.

Conseq. prima prob., quia magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis.

3. Filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum, de quibus possunt disponere quocumque modo voluerint, auferendo etiam á parentibus, non faciendo eis injuriam. Sed hebræi sunt servi regum et principum christianorum. Ergo reges et principes christiani

possunt auferre á judæis filios et facere de eis, quicquid libuerit, et per consequens eos baptizare.

4. Quilibet homo magis est Dei, á quo habet animam, quam patris carnalis, á quo habet corpus. Ergo non est injustum si pueri judæorum á carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Si aliquis damnetur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui poterat prædicare et non prædicavit, ut dicitur Ezec. cap. 33. Ergo multo magis, si quis damnetur propter defectum baptismi, imputabitur ei qui non baptizavit.

Conseq. prob. quia baptistimus efficacior est ad salutem, quam prædicatio, quia per baptismum statim tollitur peccatum et reatus, et aperitur cœlum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nemini facienda est injuria. Sed si invitis parentibus baptizarentur infidelium filii, fieret ipsis injuria, quia amitterent jus patriæ potestatis in filios baptizatos: Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Determinatio.

Distinctio. Pueri hebræorum et aliorum infidelium considerantur in duplici statu. Vel antequam habeant usum liberi arbitrii. Vel postquam jam habent usum liberi arbitrii.

1.ª Conclusio. Pueri judæorum et aliorum infidelium, antequam habeant usum rationis, non sunt invitis parentibus baptizandi.

Prob. authoritate et duplici ratione.

Authoritas est Ecclesiæ consuetudo, quæ numquam habuit quod judæorum filii, invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt Sanctissimi episcopi, Silvester et Ambrosius, qui in nullo prætermisissent ab eis, hoc impetrare, ut filii infidelium baptizarentur, invitis parentibus, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, et præter consuetudinem Ecclesiæ hactenus observatam, quod judæorum filii invitis parentibus baptizentur. Ecclesiæ autem consuetudo est maximæ authoritatis, et est semper in omnibus æmulanda, quia et ipsa doctrina doctorum catholicorum ab Ecclesia authoritatem habet: unde magis standum est authoritati Ecclesiæ, quam authoritati Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque alterius doctoris.

1. Ratio. Quod potest vergere in periculum fidei, non est faciendum á fidelibus. Sed baptizare pueros infidelium ante usum rationis, invitis parentibus, potest vergere in periculum fidei. Ergo pueri infidelium non sunt ante usum rationis, invitis parentibus baptizandi.

Minor prob. Nam si pueri, nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent á parentibus induci, ut relinquerent quod ignoranter susceperunt, quod vergeret in fidei detrimentum.

2. Ratio. Quod repugnat justitiæ naturali, non est faciendum. Sed baptizare pueros ante usum rationis, invitis parentibus infidelibus, repugnat justitiæ naturali. Ergo pueri infidelium non sunt, invitis parentibus, baptizandi.

Minor prob., quia filius naturaliter est aliquid patris, et primo quidem á parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur: postquam vero ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero: quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali, unde sicut bos, vel equus est alicujus, ut eo utatur, cum voluerit, secundum jus civile, ita de jure naturali est, quod filius

antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem est, si puer antequam habeat usum rationis, á cura parentum subtrahatur, vel aliter invitis ejus parentibus, de eo ordinetur.

2.ª Conlusio. Pueri infidelium, postquam habuerint usum rationis, et liberi arbitrii inducendi sunt á fidelibus ad fidem, non coactione, sed persuasione. et si consentiant, possunt invitis parentibus baptizari.

Prob., quia quando puer incipit habere usum lib. arbitrii incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quæ sunt juris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere.

Et confirmatur utraque concl. Quia de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvati sunt in fide parentum, per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet, providere filiis de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim est par ratio de solutione vinculi matrimonialis, et de ablatione patriæ potestatis super filium, antequam habeat filius usum rationis. Nam in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum lib. arb. et uterque potest invito altero, fidei assentire: quod non habet locum in puero, antequam habeat usum rationis, sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si filius voluerit converti.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod á morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis, puta si quis á suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec quis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet á periculo mortis æternæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod judæi sunt servi principum, non servitute despotica, sed civili quæ non excludit ordinem naturalis juris vel divini: et quia de jure naturali filius ante usum rationis ad patrem pertinet, ideo principes non possunt, invitis parentibus, filios infidelium baptizare.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, qua ipsum cognoscere potest, unde puer, antequam habeat usum rationis ordinatur in Deum naturaliter per rationem parentum.

Ad 5. Dicitur ad anteced., quod periculum prædicationis imminet his, quibus est commissum officium prædicandi, et periculum de salute puerorum imminet his, ad quos pertinet eis de salute providere, scilicet eorum parentibus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 10.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, insinuatum merito fuisse á scripturis, quod infidelitas est peccatum, et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuatur vero per Joan. 16. "De peccato quidem, quia non crediderunt in me." Et 3. "Qui autem non credit, jam judicatus est," idest (ut ibidem subditur) "non videbit vitam: sed ira Dei manet super eum." *Secundo* habes: quomodo per rationem et destruas hæresim *Georgii David*, dicentis, quod animæ infidelium salvabuntur: et ostendas, hanc merito damnari ab Evangelio, ut nunc supra. Item ab omnibus citatis, ut infra: videlicet in veritatibus aureis super legem veterem, lib. Gen. c. 3. concl. 17. et lib. Lev. c. 4. concl. 5. et c. 22. concl. 7. Item l. Num. cap. 2. concl. 10. et l. Deuter. c. 12. concl. 4. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod infidelitas est in intellectu, sicut in subjecto, per ly *noli esse incredulus*, Jo. 20. Hoc est. Noli non credere: id, quod est infidelitas. Non credere autem, sicut et credere, q. 4. a. 2. est actus immediate elicitus ab intellectu, licet á voluntate imperatus. Et consequenter, cum habitus in eo subjective sit, á quo actus suus immediate elicitur, patet, quod infidelitas est in intellectu, secundum tamen imperium voluntatis. Itaque dicitur ly *noli* ad ostendendum, quod infidelitas, de qua loquitur, imperatur á voluntate: dicitur autem ly *esse incredulus* ad ostendendum, quod in alio á voluntate, cujus non credere est actus, idest in intellectu, est infidelitas, ut in subjecto. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse in scripturis, quod infidelitas est gravissimum peccatorum. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Jo. 8. "Et in peccato vestro moriemini.» Et infra. "Dixi vobis, quia moriemini in peccatis vestris, si enim non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.» Patet namque per contextum, quod per ly *in peccato*, et ly *in peccatis* intelligit unum, et idem, scilicet infidelitatem: et consequenter, quod infidelitas una continet peccata simpliciter plura, idest omnia. Ac si apertius, in proposito, diceretur: peccatum vestrum, in quo, si non credideritis, moriemini, idest infidelitas trahit secum omnia peccata præ sua ipsius gravitate. Nam peccata præterita, et præsentia non sinit deleri; et ad futura quam maxime inclinat, illis latissimam viam aperiendo: et consequenter maximo intervallo elongat hominem á Deo. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod non omnis actio infidelium est peccatum. Insinuatur autem id per hoc, quod dicunt Exod. 1. "Timuerunt obstetrices Deum, et non fecerunt juxta præceptum regis, et conservabant mares: Et quia timuerunt Deum, ædificavit illis domos.» Hoc est: Ex compassione quadam naturali, quod in proposito vocari potest timor Dei, in quantum scilicet est á Deo, procedebat, quod non occidebant mares, et consequenter, quod non faciebant juxta præceptum regis. Et propter talem obstetricum operationem Deus obstetricibus illis benefecit. Patet autem liquidissime, quod "Deus propter peccatum non benefacit homini, cum sua justitia,» teste D. Chrysost. "nesciat patrocinium dare criminibus.» Habetur tale de Achior adhuc infideli in lib. Judith cap. 5. cujus operationem remuneravit Deus abundanter, c. 13. 14. Quod vero é contra secundum scripturam aliqua ipsorum infidelium actio sit peccatum, et quare, visum est, *Rom.* 14. et hoc sufficiat. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod infidelitatis sunt tres species. Insinuatur autem id per hoc, quod omnes tres divisim adducuntur: puta infidelitas Gentil. passim in lib. legal. 1. Gen. Exod. Levit. Num. Deut. et in cœter. multis tum historialium, tum sapientialium, tum prophetalium veteris testamenti. Item infidelitas Jud. Is. ult. in ly "Qui immolat bovem, quasi qui interficiat virum,» etc. Et Dan. 9. in ly "Non erit populus ejus, qui eum negaturus est,» et Os. 3. in ly, "Sedebunt filii Israel sine Rege, sine sacrif.» etc. Item infidelitas hæretic. 1. Tim. 1. 4. et 2. Pet. ult. et in ep. Jud. et 1. Joan. 2. ubi vocantur antichristi, et sparsim per novum testamentum. Vide pro illa author. Isa. de Judæis Comp. Alber. Mag. lib. 4. c. 12. schol. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum quod infidelitas hæreticorum est omnium infidelitatum culpabilissima, seu pessima. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Luc. 12. "servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, vapulabit plagis multis: qui autem non cognovit, et plagis digna fecit, vapulabit paucis.» Ex qua authoritate ascende, et dic: quod, quanto magis scit, tanto majoribus plagis vapulabit, ut contrafecit: et vice versa, idest, quanto minus scit, etiam quod contrafaciat, tanto minoribus plagis vapulabit. Est enim regula philosophi in lib. Topic. quod sicut se habet simpliciter ad

simpliciter; ita maxime ad maxime. Et á simili, vice versa, idest ita minus ad minus, ita minime ad minime. Ad propositum. Hæreticus plus cognovit voluntatem Domini, ut in articulo patet, cui tamen contrafacit; minus autem illam noverunt judæus, et gentilis ei contrafacientes: licet gentilis adhuc minus, quam judæus. Vapulabit igitur majoribus plagis hæreticus, quam judæus, et gentilis. Ubi enim major cognitio, ibi major renitentia: si contraveniatur cognitioni. Non enim tunc solum rei in se, puta fidei, repugnantia fit, sed etiam propriæ cognitioni de re illa; patet autem, quod major nixus adhibetur in contraveniendo duobus, quam uni tantum. Ergo ibi major culpa. Id quod ostendit effectus, scilicet majoritas plagarum, quæ Deuter. 25. pro mensura delicti danda sancitur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito esse insinuatum á sacris litteris, atque conciliis, quod publice potest cum infidelibus disputari de fide, et id, per quod tale quid insinuatur, in recto sensu intelligas. A scripturis quidem insinuatur per hoc, quod dicitur Actuum 9. "Saulus disputabat cum græcis, et confundebat judæos, et loquebatur gentibus." A conciliis vero *Nicæno* 1., de quo gravissimas ejus disputationes Nicephorus in Eccles. hist. 1. 8. c. 17. referens, ait. "Productus est in medium Arius: atque de eis, quæ ab ipso in quæstionem deducta fuerant, diligens, et accurata disquisitio facta. In primis vero cavebatur: ne temere, atque præcipitanter in alterutram partem sententiæ proferrentur." Hæc ille. Id, quod de aliis sacris conciliis proportionaliter credendum est; disputationes videlicet factas de fide, etiam cum infidelibus, contra quorum errores congregabantur. A concilio item *Tridentino* sess. 14. in salvo conduct. dat. protestantibus. "Tenore præsentium plenissimam securitatem libere veniendi, etc. et cum iis, qui á Concilio delecti fuerint, disputandi." *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *Raymundi Lulli* dicentis: quod afficientes supplicio hæreticos sunt criminis obnoxii. Et nonnullorum aliorum dicentium: hæreticos non esse aliqua corporali pœna puniendos, sed divino judicio relinquendos. Item dicentium, quod hæretici sunt tolerandi, et non occidendi. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictos errores merito damnari ab omnibus illis, quæ citantur in veritatibus aureis super legem veterem, lib. Exod. c. 17. concl. 2. Et Levit. cap. 13. concl. 4. 5. 7. 8. et ibidem cap. 20. concl. 9. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum esse, quod cum infidelibus non debemus communicare; et id, per quod insinuatur, in vero sensu intelligas. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicitur 2. Joan. 1. "Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert: nolite eum recipere in domum, nec ave ei dixeritis. Qui enim dicit illi ave, communicat operibus ejus malignis." Item Galat. 1. "Si quis, etiamsi esset Angelus de cœlo, evangelizaverit vobis præter id, quod accepistis; anathema sit." Hoc est. Infideles, etiamsi, quod tamen impossibile est, essent angeli de cœlo, sint anathema, idest separati á vestra conversatione. Item 1. Cor. 5. "Nescitis: quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Nunc autem scripsi vobis non commisceri. Si is, qui frater nominatur, inter vos est fornicator, aut avarus, aut idolis serviens, aut maledicus, aut ebriosus, aut rapax: cum hujusmodi nec cibum sumere." Ecce: quam purgatam volebat Apost. esse conversionem fidelium ab infidelibus, totaliter scilicet excludendo illos á consortio; ex quo etiam fideles ipsos, criminosos tamen, vitandos omnino ab aliis tam distincte præcipit. Ac si dicat; Per hoc, quod interdico vobis conversationem cum fratribus vestris, idest cum fidelibus, alias criminosis, ad cautelam vestram, et ad pulchritudinem commercii vestri (commixtionem enim puri cum impuro videre, offendit oculos) per hoc, inquam, multo magis conversationem infidelium interdictam vobis á me esse, et ab omnibus intelligi, volo. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica hæc doctrina etc.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito á scripturis

insinuatum fuisse, quod infideles non possint propter infidelitatem suam habere prælationem, seu dominium super fideles: et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuarunt autem per hoc, quod Deus loquens ad judæos pro tempore, quo manserunt in fide, non colendo, scilicet, Deos alienos, inquit Deuteronom. cap. 28. "Constituet te Dominus Deus tuus in caput, et non in caudam; et eris semper supra, et non subter.» En, quod fidelibus non debent dominari infideles; licet quæcumque in pœnam criminum fidelium aliter fiendum Deus protestetur ad eosdem pro tempore magnorum criminum, dicens ibid. "Advena, qui tecum versatur in terra, ascendet super te, eritque sublimior: tu autem descendes, erisque inferior. Ipse erit in caput: et tu eris in caudam.» *Secundo* vides: etc.

Ex art. 11. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod ritus gentium infidelium non sunt tolerandi á fidelibus. Insinuatur autem id per hoc, quod dicit ad Israelitas tunc fideles, Deut. 12. "Subvertite omnia loca, in quibus coluerunt gentes, quas possessuri estis, Deos suos, etc. Dissipate aras eorum, et confringite statuas, lucos igni comburite, et idola comminuite: disperdite nomina eorum de locis illis.» Ex his enim Deut. verbis constat, quam vigili diligentia ritus infidelium ab Ecclesia tolerari non debeant. De judæorum vero nunc infidelium ritibus, quid agendum sit, patet in textu argum. contra. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 12. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Papa *Gregorio*, Concilio, et Augustino, quod pueri infidelium non sunt baptizandi, invitis parentibus. A Gregorio quidem per hoc, quod dicit distinc. 45. cap. "Quid autem. Nova vero, atque inaudita est ista prædicatio, quæ verberibus exigit fidem.» Et ibid. cap. "Qui sincera intentione extraneos á christiana religione ad fidem cupiunt rectam perducere, blandimentis debent, non asperitatibus studere, ne quorum mentem reddita ratio de plano poterat revocare, pellat procul adversitas.» Hæc idem ibi. A concilio autem *Toletano* 3. ibid. cap. "De judæis autem, præcipit sancta synodus, nemini ad credendum vim inferre ut integra sit forma justitiæ.» Et quomodo erit integra forma justitiæ, si eis fiat injuria? ut dicitur in text. *Argumento sed contra.* Ab Augustino demum, ut habetur 23. quæst. 5. cap. *Ad fidem nullus est cogendus.* Quæ cum supradictis applicanda sunt parentibus pro filiis suis in præsenti hujus articuli materia, licet ipsi parentes in se non cogerentur ad fidem, idest ad baptismum, qui est fidei sacramentum. Rationibus itaque blandis, idest non tamquam imperiose, sed tamquam ex quadam charitatis dulcedine factis, inducendi essent secundum Gregorium supra applicatum in proposito, ad hoc, ut condescenderent voluntarie pro suis pueris baptizandis, non autem coactione, asperitate, aut metu, cum hæc inductio, circa ipsos invita pro filiis, sit, secundum eumdem, nova, et inaudita. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA PRIMA.

DE HÆRESI IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de hæresi.

Circa quam quæruntur quatuor.

Primo, utrum hæresis sit infidelitatis species.

Secundo, de materia ejus, circa quam est.

Tertio, utrum hæretici sint tolerandi.

Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS I.

Utrum hæresis sit species infidelitatis.

Pro negativa. = Videtur, quod hæresis non sit species infidelitatis.

1. Quod est in voluntate, non est species infidelitatis. Sed hæresis est in voluntate. Ergo hæresis non est species infidelitatis.

Maior probatur, quia infidelitas est in intellectu.

Minor. Electio pertinet ad appetitum. Sed hæresis est electio disciplinæ, scilicet quam quis putat esse meliorem, ut Hieronymus dicit in cap. 4. ad Galat. Ergo hæresis pertinet ad vim appetitivam.

2. Illud, quod habet pro fine, id quod pertinet ad superbiam, non est species infidelitatis, sed superbiæ. Sed hæresis habet pro fine illud, quod pertinet ad superbiam. Ergo hæresis est species superbiæ.

Maior prob., quia vitium præcipue accipit speciem á fine. Unde Phil. 5. eth. c. 2. dicit quod «qui mæchatur, ut furetur, magis est fur, quam mæchus.

Minor prob. Quod habet pro fine commodum temporale, et gloriam, habet pro fine illud, quod pertinet ad superbiam. Sed hæresis habet pro fine commodum temporale. Ergo hæresis habet pro fine illud, quod pertinet ad superbiam.

Maior hujus prob., quia commodum temporale, et gloria ad superbiam pertinent.

Minor hujus prob., quia Augu. dicit in lib. de utilit. credendi, quod «hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriæ, principatusque sui gratia falsas et novas opiniones, vel gignit, vel sequitur.»

3. Quod pertinet ad operationem carnis, non est species infidelitatis. Sed hæresis pertinet ad operationem carnis. Ergo hæresis non est species infidelitatis.

Maior, quia infidelitas pertinet ad intellectum, et non ad operationem carnis.

Minor, quia Apost. Gala. 5. *Enumerans opera carnis*, inter alia ponit *dissensiones, et sectas quæ* idem sunt quod hæresis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Vitium oppositum fidei est species infidelitatis. Sed hæresis opponitur fidei. Ergo est species infidelitatis.

Minor prob., quod opponitur veritati opponitur fidei: fides enim veritati innititur. Sed hæresis opponitur veritati: est enim hæreticus, qui falsas opiniones gignit, vel sequitur. Ergo hæresis opponitur fidei.

Determinatio.

Conclusio. Hæresis est species infidelitatis, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Prob. Deviatio á veritate fidei christianæ in his quæ sunt ad finem, præsupposito ipso fine, est species infidelitatis, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed eis dogmata corrumpunt. Sed hæresis est deviatio á veritate fidei christianæ, respectu eorum quæ sunt ad finem præsupposito fine. Ergo hæresis est species infidelitatis, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, et eorum dogmata corrumpunt.

Maior manifestatur. Pro qua est sciendum quod hæresis nomen electionem significat, ut dicit Hieronymus in arg. 1. cit. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem est finis, et ea quæ sunt ad finem. Finis dicitur illud, quod est principale verum, cui voluntas, tamquam proprio bono assentit. Ea vero quæ sunt ad finem, sunt ea quæ secundario creduntur. Et quia qui credit, alicujus dicto assentit, illud est principale in quacumque credulitate, cujus dicto assentitur: secundaria vero sunt ea, in quibus illi assentitur. Sicut in christiana fide, principale, quod creditur, et quod habet rationem ultimi finis, est ipse Christus, cujus dicto assentimur. Ea vero, in quibus Christo assentimur, sunt secundaria, et habent rationem eorum quæ sunt ad finem.

Deviatio igitur (non à Christo) qui est ultimus finis, sed ab his quæ Christus docuit, est species infidelitatis, pertinens

ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt. Species infidelitatis, inquam, quia non credit veritati, quam Christus docuit; pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, quia non deviat á Christo: quæ erat maior manifestanda.

Minor ostenditur ex differentia inter hæresim et infidelitatem paganorum et judæorum. Potest enim á veritate fidei christianæ dupliciter recedi. Primo recedendo á fine, et ab his quæ sunt ad finem, scilicet non credendo Christo, nec his quæ Christus docuit, et hæc est infidelitas paganorum et judæorum. Secundo credendo quidem Christo, sed non his quæ vere á Christo sunt tradita, sed his quæ sibi propria mens suggerit, et hoc pertinet ad hæresim. Ex quibus patet, quod ille vere christianus et fidelis est, qui credit Christo, et his quæ vere á Christo tradita sunt. Hæreticus vero est, qui Christo intendit assentire, sed deficit in eligendo ea, in quibus Christo assentiat. Non enim eligit quæ vere Chistus docuit, sed, quæ propria mens sibi suggerit. Paganus vero, nec Christo credere intendit, nec ejus dictis. Ex quibus etiam patet, non solum quod hæresis sit species infidelitatis, sed etiam ejus differentia ab infidelitate aliorum infidelium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Hæresis enim est in intellectu, et in voluntate, ut dictum est in corpore. Ad prob. dicitur ad minorem, quod electio pertinet ad hæresim, sicut voluntas ad fidem: fides enim est ab intellectu, ut movetur á voluntate. Sic et hæresis est actus intellectus moti per electionem voluntatis.

Ad 2. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod vitium habet speciem ex fine, non quocumque, sed ex fine proximo: ex fine vero remoto accipit genus, et ostenditur ejus causa. Finis proximus hæresis est adhærere propriæ falsæ sententiæ. Finis vero remotus est superbia. Unde falsæ sententiæ inhærere, dat ei speciem: ex fine vero remoto ostenditur, quod causa hæresis est superbia.

Ad 3. Dicitur primo negando minorem. Ad prob. dicitur, quod hæresis numeratur inter opera carnis, non ratione actus, sic enim est actus intellectus, sed ratione causæ, scilicet ratione appetitus indebiti finis. Vel hæresis dicitur opus carnis, quia est ex aliqua phantastica illusione, quæ quodammodo ad carnem pertinet.

ARTICULUS II.

Utrum hæresis sit proprie circa ea, quæ sunt fidei.

Pro negativa.=Videtur, quod hæresis non sit proprie circa ea, quæ sunt fidei.

1. Hæreses judæorum et pharisæorum non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo nec hæresis quæ in Christianis invenitur, est circa ea quæ sunt fidei.

Conseq. prob., quia sicut sunt hæreses et sectæ in christianis, ita etiam fuerunt in judæis et pharisæis.

2. Hæresis, non solum est circa res quæ creduntur, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacræ scripturæ. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

Antecedens prob., quia Hieronymus in 2. c. ad Galat. dicit quod «quicumque aliter scripturam intelligit, quam «sensus Spiritus Sancti efflagitat, á «quo scripta est, licet ab Ecclesia non re«cesserit, tamen hæreticus apellari po«test.» Et alibi, ut refertur 4. sent. dist. 13. dicit quod *ex verbis inordinate prolatis, fit hæresis*. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

Conseq. quia materia fidei sunt res quæ creduntur.

3. Circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus, et Augustinus, circa cessationem legalium, absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 18. de civit Dei c. 51. dicit contra Manicheos quod, «qui in Ec«clesia Dei morbidum aliquid, pravumvè «quid sapiunt, si correcti, ut sanum, rec«tumque sapiant, resistant contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persis«tunt: hæretici sunt.» Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt, nisi illa quæ oponuntur dogmatibus fidei, per quam justus vivit, ut dicitur. Rom. 1. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Nomen hæresis dupliciter accipi potest. Uno modo, ut significat omnem falsam opinionem, contra quamcumque veritatem. Sicut si quis errraret in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi. Alio modo, prout importat corruptionem veritatis fidei christianæ, et hoc est quando aliquis habet aliquam falsam opinionem circa ea quæ sunt fidei, et hoc modo sermo est de hæresi in proposito.

2.ª *Distinctio.* Ad fidem dupliciter aliqua spectant. Uno modo, principaliter et directe, ut sunt articuli fidei. Alio modo indirecte et secundario, sicut sunt ea, ex quibus sequitur corruptio alicujus articuli fidei.

Conclusio. Hæresis potest esse circa ea quæ pertinent ad fidem directe, et principaliter, et etiam circa ea, quæ secundario ad fidem pertinent.

Prob. Circa ea quorum est fides, potest esse hæresis. Sed horum est fides. Ergo circa ea potest esse hæresis.

Maior probatur, quia contraria sunt circa idem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur anteced. Ad prob. dicitur, quod sicut hæreses judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad judaismum spectantes, ita etiam christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod hæresis est circa falsas expositiones scripturæ sacræ, et circa verba inordinate prolata: quia ex his sequitur corruptio fidei, quatenus per hujusmodi verba et expositiones nituntur corrumpere fidem.

Ad 3. Dicitur, quod sacri doctores non discordant nisi circa ea quæ ad fidem non pertinent, vel si pertineant ad fidem, non erant adhuc determinata. Determinatio autem hujusmodi ad Summum Pontificem pertinet, contra cujus determinationem, nec Aug. nec Hieronymus suam sententiam defendit. Unde dicit Hieron. ad Damasum Papam in expos. symb. «Hæc est fides, Papa bea«tissime, qua in catholica didicimus Ec«clesia, in qua si minus perite, aut parum «caute forte aliquid positum est, emen«dari cupimus á te, qui Petri fidem, et sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatus tui judicio comproba«tur, quicumque me culpare voluerit, «se imperitum, vel malevolum, vel etiam «non catholicum, non me hæreticum «comprobabit.

ARTICULUS III.

Utrum hæretici sint tolerandi.

Pro affirmativa.=Videtur quod hæretici sint tolerandi.

1. Apost. 2. Tim. 2. dicit. «Servum «Dei oportet mansuetum esse, cum mo«déstia corripientem eos, qui resistunt «veritati, ne quando det illis pœniten«tiam Deus ad cognoscendam veritatem, «et resipiscant á laqueis diaboli. Sed hoc præceptum Apostoli non servaretur, si hæretici non tolerarentur. Ergo hæretici sunt tolerandi.

2. Illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Minor, quia Apost. dicit 1. Cor. 11.

«Oportet hæreses esse, ut qui probati «sunt, manifesti fiant in vobis.»

3. Dominus mandavit Matth. 13. Servis suis, ut zizania (per quæ hæretici signantur, ut sancti exponunt) permitterent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi. Ergo hæretici sunt tolerandi.

PRO NEGATITA.

Argumentum sed contra.

Apost. ad tit. 3. dicit. «Hæreticum «hominem, post primam et secundam «monitionem devita, sciens quia subver«sus est, qui hujusmodi, est,

Determinatio.

Distinctio. Circa hæreticos sunt duo consideranda. Unum ex parte ipsorum hæreticorum. Alterum ex parte Ecclesiæ. Ex parte hæreticorum est eorum peccatum. Ex parte Ecclesiæ est misericordia.

1.ª Conclusio. Hæretici per eorum peccatum merentur non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem á mundo excludi.

Prob. Falsarii pecuniæ, et alii malefactores, statim per sæculares principes juste morti traduntur. Ergo multo magis hæretici statim, ex quo de hæresi convincuntur, possunt, non solum excommunicari, sed etiam morte occidi.

Conseq. prob., quia multo gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita et conservatur, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur.

2.ª Conclusio. Ecclesia non statim condemnat hæreticos, sed præmittit primam et secundam monitionem.

Et hoc rationabiliter facit. Tum quia ex parte sui, ipsa Ecclesia habet misericordiam ad conversionem errantium. Tum quia, hoc est præceptum Apostoli in authoritate inducta in argumento pro negativa.

3.ª Conclusio. Si hæreticus post primam et secundam monitionem inveniatur pertinax in errore, Ecclesia separat ipsum á se per excommunicationem, et ulterius relinquit eum judicio seculari, á mundo exterminandum per mortem.

Et hoc etiam rationabiliter facit. Tum quia, non sperat amplius de sua conversione, et ideo Apostolus in dicta authoritate subjungit, post primam et secundam monitionem devita, quia subversus est qui talis est. Secundo, quia per hoc providet aliorum fidelium saluti. Nam, ut Hieronymus in c. 3. ad Galat, dicit, et habetur. 24. q. 3. c. Resecandæ. «Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa «ovis á caulis repellenda, ne tota domus, «massa, corpus, et pecora ardeant, cor«rumpantur, putrescant et intereant. Ar«rius in Alexandria una scintilla fuit, sed «quoniam non statim oppresus est. to«tum orbem ejus flamma populata est.»

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sententia illa Apostoli huc tendit, ut hæreticus non statim condemnari debeat, sed prius modeste moneri; quod si post monitiones præmissas minime resipiscat, tamquam subversus habendus est, ut in altera citata authoritate dicitur.

Ad 2. Respondetur, quod dupliciter de aliquo dicitur, quod oportet esse. Uno modo ex intentione illius, qui hoc agit: puta si dicamus, quod oportet judicia esse, quia scilicet judices judicia exercentes, intendunt justitiam et pacem in rebus humanis constituere. Alio modo ex Dei intentione, qui etiam mala ordinat in bonum, sicut persecutionem tyrannorum ordinavit in gloriam martyrum. Tunc dicitur ad maiorem, quod illud quod oportet esse secundum primum modum, scilicet ex recta intentione agentis, non solum est in Ecclesia tollerandum, sed est etiam commendandum, ut sunt judicia, quibus mali puniuntur, et alia hujusmodi. Ea autem quæ oportet esse solum, quia Deus ordinat in bonum, sed ex intentione agentis mala sunt, non sunt toleranda, sed pro posse extirpan-

da. Ad minorem igitur dicitur, quod hæreses oportet esse solum secundo modo. Utilitates enim quæ ex hæresi in Ecclesia sequuntur, scilicet aliorum fidelium probatio, et majus studium scripturarum, non sunt ex intentione hæreticorum, sed eorum intentio est ut fidem corrumpant, et ideo magis eorum intentio respicienda est, propter quam merentur ab Ecclesia separari, et á vita excludi.

Ad 3. Dicitur, quod quando hæretici excommunicantur, non per hoc fit contra Domini præceptum, quia tunc non eradicantur. Excommunicantur enim, ut spiritus salvus fiat. Quando tamen hæreticus traditur morti, absque periculo salutis aliorum, nec tunc fit contra Domini præceptum, qui tantum propter hoc prohibuit servos á collectione zizaniorum, ne eradicarent triticum, ut dictum est, quæst. præced. art. 8.

ARTICULUS IV.

Utrum revertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi.

Pro affirmativa. = Videtur quod revertentes ab hæresi sint omnino recipiendi.

1.«Dominus recipit animam, quæ for«nicata est cum amatoribus multis, et «eam ad revertendum invitat, ut dicitur Ierem. 3. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, sunt ab Ecclesia recipiendi.

Conseq. prob., quia Ecclesiæ judicium est judicium Dei, juxta. Illud Deut. 1. «Ita parvum audietis, ut magnum, ne«que accipietis cujusquam personam, «quia judicium Dei est.

2. Dominus Matthæus. 8. mandat Petro, ut fratri peccanti dimittat, *non solum septies, sed usque septuagies septies*, per quod intelligitur secundum Hieron. exposit, ibid. quod *quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum.* Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Infideles alii volentes converti, ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo hæretici volentes converti, sunt suscipiendi.

Conseq. prob., quia hæresis est quædam species infidelitatis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Decretalis ad abolendam lib 5. decret. tit. 7. c. 9. dicit, quod *si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, seculari judicio sunt relinquendi.* Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Hæretici revertentes sunt in duplici differentia. Quidam enim sunt, qui tantum semel sunt in hæresim lapsi, et post primum lapsum revertuntur. Quidam vero revertuntur post secundum lapsum, ita ut primo lapsi fuerint, et post eorum primam receptionem, iterum sunt lapsi in hæresim, et dicuntur relapsi.

2.ª *Distinctio.* Bonum, ad quod hæretici recipiuntur, est in duplici differentia. Quoddam enim est bonum spirituale, scilicet salus animæ. Aliud est bonum temporale, ut sunt vita, facultates, dignitates, et his similia.

1.ª Conclusio. Hæretici revertentes, sive primo, sive secundo, et post quemcumque lapsum, recipiuntur ab Ecclesia ad spirituale bonum.

2.ª Conclusio. Hæretici, qui post primum lapsum revertuntur, aliquando recipiuntur ab Ecclesia, non solum ad bonum spirituale, sed etiam ad bona temporalia, conservando eos in vita, et si vero videantur conversi, non semper, sed aliquando restituit eos ad eclesiasticas dignitates dispensative.

3.ª Conclusio. Hæretici relapsi recipiuntur ad pœnitentiam, sed non ad alia bona, nec liberantur á sententia mortis.

Ratio harum conclusionum una, et eadem est, pro qua est sciendum, quod Ecclesia, juxta Domini præceptum charitatem suam extendit, non solum ad

amicos, verum etiam ad inimicos, et persequentes, secundum illud : diligite inimicos vestros. Ad charitatem pertinet ut aliquis velit bonum proximi: hoc bonum, ut dictum est, duplex est, scilicet spirituale et temporale. Primum bonum principaliter respicit charitas, alterum secundario: et ideo bonum spirituale debet omnibus velle. Et hæc est ratio primæ conclusionis, quia scilicet Ecclesia ex charitate tenetur omnibus velle bonum spirituale salutis, et ideo ad tale bonum recipit semper hæreticos. Bona autem temporalia, qualia sunt vita, possessiones, fama bona, dignitas, sive sæcularis, sive Ecclesiastica, non tenetur Ecclesia ex charitate velle alicui, nisi in ordine ad propriam, vel aliorum salutem; unde si quis habens hæc bona posset impedire multis salutem, non oportet ex charitate velle ei talia bona, sed potius, ut ipsis careat. Et hac ratione probatur secunda conclusio: quando enim Ecclesia recipit eos qui primo revertuntur, cum credat eos vere esse conversos, non existimat possessionem bonorum hæretici reversi, debere aliis esse impedimentum salutis, et ideo eis hæc bona restituit ut dictum est. Non tamen hoc semper facit, quia si hæretici revertentes, semper ad omnia bona reciperentur, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse. Tum quia si relaberentur, alios inficerent. Tum etiam, quia si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur. Unde dicitur Eccles. 8. *Et enim quia non cito fertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Restituit tamen aliquando, vel quia habet certa signa suæ veræ conversionis, vel hoc facit pro bono pacis, sicut hac de causa frequenter legitur factum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de Deo, et Ecclesia, in recipiendo eos, qui fornicantur. Deus enim cum sit scrutator cordium, vere redeuntes cognoscit, et eos recipit; qui vero ex corde non redeunt, non recipit. Ecclesia autem quæ non cognoscit intima cordium, præsumit eos non vere reverti, qui postquam recepti semel fuerint, iterum sunt relapsi, et ideo eos á periculo vitæ non tuetur, quamvis eis vitam salutis non deneget.

Ad 2. Dicendum ad antecedens, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieron. dicit sup. illud Matth. 18. si peccaverit in te etc. Sed etiam in hoc est á lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei, et utilitati proximorum.

Ad 3. Negatur conseq. Nam alii infideles, qui numquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi, et ideo non est similis ratio de utrisque.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 11.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod hæresis est in intellectu subjective : et consequenter (in proposito) quod est species infidelitatis. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur 2. Cor. 4. "Deus hujus sæculi" (idest diabolus Deus tyrannicus) "excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat eis illuminatio Evangelii." Quis enim ignoret, quod cœcatio, illuminari, et

mens, dicunt directe intellectum? *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim angelica hæc doctrina declaretur, et consolidetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod hæresis est circa illa, quæ sunt fidei: et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuatur vero id, per hoc, quod dicitur 1. Timoth. 6. "Depositum custodi devitans prophanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ: quam quidam promittentes circa fidem exciderunt. *Apostolus enim ibi per profitentes* prophanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ *describit hæreticos, et eorum errores circa fidem esse asserit.* 2. Timoth. 3. Qui seducuntur vanis desideriis, semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes, resistunt veritati, homines mente corrupti, reprobi circa fidem.» Ecce quod hæreticos iis descriptionibus indicatos affirmat esse reprobos, idest errare pertinaciter, circa fidem. Item 1. Timoth. 1. "Habeas bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt.» Ubi ex contextu habetur, quod Apostolus loquitur de hæreticis: hos vero dicit naufragasse, idest errasse circa fidem. Per quod (pro abundanti) et monstrat, quod via cadendi in hæresim, quantum est ex parte viæ, est amittere bonam conscientiam, idest moraliter male vivere: et quod hæresis est pœna peccati, idest malæ vitæ, quæ præcessit. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse, etc. quod hæretici non sunt tolerandi. Vide sup. q. 10. a. 8. in app. et sequere, ut ibi, et in convincendo per rationem articuli præsentis errores ibi recensitos, et in etc. ut ibi, applicando ad propositum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum et á, etc. ut in append. q. 10. ar. 8. mutando terminos, juxta exigentiam articulorum; et destruas errores ibi adductos; et demonstres, illos jure damnari á, etc. ut inibi. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica etc.

QUÆSTIO DECIMA SECUNDA,

DE APOSTASIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de apostasia: et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundo, utrum propter apostasiam á fide subditi absolvatur á dominio præsidentium apostatarum.

ARTICULUS I.

Utrum Apostasia pertineat ad infidelitatem.

Pro negativa.=Videtur, quod apostasia non pertineat ad infidelitatem.

1. Illud, quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

Maior. quia multa peccata sine infidelitate existunt.

Minor, quia dicitur Eccles. 10. *Initium superbiæ hominis, apostatare á Deo.*

2. Infidelitas consistit in intellectu. Sed apostasia non consistit in intellectu. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

Minor, quia apostasia magis videtur consistere in exteriori opere, vel sermone, aut etiam in interiori voluntate: nam Proverb. 6. dicitur. «Homo apostata, «vir inutilis, gradiens ore perverso, an«nuit oculis, terit pede, digito loquitur, «pravo corde machinatur malum, et in «omni tempore jurgia seminat.» Si quis etiam se circumcideret vel sepulchrum mahumeti adoraret, propter hæc opera apostata reputaretur, quod ad intellectum non pertinet.

3. Si apostasia pertineret ad infideli-

tatem, esset aliqua determinata species infidelitatis. Sed hoc est falsum, ut patet ex dictis, q. 10. art. 1. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

Conditionalis prob., quia hæresis, quæ ad infidelitatem pertinet, est determinata quædam ejus species.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Jo. 6. dicitur. *Multi discipulorum ejus abierunt retro*, quod est apostatare, de quibus supra dixerat Dominus. *Sunt quidam ex vobis, qui non credunt.* Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Determinatio.

Conclusio. Apostasia simpliciter pertinet ad infidelitatem. Quæ concl. prius declaratur, deinde prob. Sciendum igitur quod nomen Apostasiæ communiter sumptum, significat retrocessionem quamdam á Deo. Potest autem homo á Deo recedere tribus modis, secundum quod tripliciter Deo potest esse conjunctus. Potest enim homo esse Deo conjunctus. Primo per fidem. Secundo per observantiam mandatorum ejus. Et tertio per aliqua alia ad supererogationem pertinentia. Sicut per religionem, clericatum vel sacrum ordinem. Tribus igitur modis potest quis apostatare, scilicet retrocedere á Deo. Primo retrocedendo á religione, quam est processus vel ab ordine, quem suscepit: et hæc dicitur apostasia religionis, seu ordinis. Secundo contingit aliquem apostatare á Deo, per mentem repugnantem divinis mandatis. Tertio tandem contingit hominem discedere á fide, et hæc dicitur apostasia simpliciter. Et ratio est, quia si quis est apostata á Deo, primo vel secundo modo, scilicet á religione, vel ab observantia mandatorum, potest adhuc remanere Deo conjunctus per fidem. Sed si quis apostatet á fide, nullo modo remanet Deo conjunctus, sed omnino á Deo retrocedit. Et ex hoc remanet declarata conclusio, quid sit apostasia, et apostasia simpliciter.

Prob. concl. Id, per quod aliquis discedit á fide, pertinet ad infidelitatem. Sed per apostasiam simpliciter sumptam homo discedit á fide. Ergo apostasia simpliciter pertinet ad infidelitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod minor, et ejus prob. verificantur, de apostasia secundo modo dicta, quæ importat voluntatem mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod sicut, etsi fides sit in intellectu, tamen ad ipsam spectant etiam omnia ea, per quæ ostenditur fides, sive sint verba, sive facta, sive cogitata quæ pertinent ad fidem, quatenus sunt fidei signa, sic ad infidelitatem pertinent omnia, per quæ infidelitas ostenditur.

Ad 3. Neg. conseq. Apostasia enim non est aliqua species infidelitatis, sed est quædam circumstantia aggravans infidelitatem, quod manifestatur. Nam species alicujus qualitatis, vel formæ non diversificatur per hoc, quod ipsa est terminus motus, sed potius é converso, ipsi motus diversificantur per suos terminos. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum, et ideo non potest esse species distincta, sed circumstantia aggravans, juxta illud, 2. P. 2. «Melius «erat eis veritatem non cognoscere, quam «post cognitam, retroire.»

ARTICULUS II.

Utrum principes propter apostasiam á fide amittant dominium in subditos, ita quod eis obedire non teneantur.

Pro negativa.=Videtur, quod princeps propter apostasiam á fide non amittant dominium in subditos, quin ei teneantur obedire.

1. Ambros. ut habetur 11. q. 3. ca. Juli. dicit, quod Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cum dicebat, *producite aciem pro defensione reipublicæ*, obediebant ei. Ergo propter

apostasiam principis subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Infidelibus Dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, ut Joseph Pharaoni, Daniel Nabuchodonosor, et Mardocheus Assuero. Sed apostatæ sunt infideles. Ergo propter apostasiam á fide non est dimittendum, quin principi obediatur á subditis.

3. Si propter apostasiam á fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter alia peccata amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Ergo nec per apostasiam á fide jus imperandi amittunt.

Conseq. prob., quia sicut per apostasiam á fide receditur á Deo, ita per quodlibet peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In 15. q. 6. c. *Nos Sanctorum*, et est Gregorii sententia, dicitur: «Nos Sanc»torum prædecessorum statuta tenentes «eos, qui excommunicatis, fidelitate aut »juramenti sacramento sunt constricti, »apostolica authoritate á sacramento ab»solvimus, et ne sibi fidelitatem obser»vent, omnibus modis prohibemus, quous»que ad satisfactionem veniant.» Sed apostatæ á fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicitur in decret. li. 3. tit. 7. c. 9. extra de hæreticis, *ad abolendam*. Ergo prineipibus apostatantibus á fide, non est obediendum.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Infidelis propter solam infidelitatem non amittit jus dominii.

Prob. Quia infidelitas, ut dictum est, non repugnat dominio, eo quod jus divinum, quo fideles ab infidelibus distinguuntur, non tollit jus humanum, per quod introductum est dominium.

2.ª Conclusio. Aliquis per infidelitatem peccans, potest sententialiter jus dominii amittere.

Prob. Quia etiam propter alias culpas, puta propter tyrannidem, potest sententialiter quandoque idem jus quis amittere.

3.ª Conclusio. Ad Ecclesiam non pertinet punire infidelitatem eorum, qui numquam fidem susceperunt, privando eos dominio.

Prob. Quia 1. ad Cor. 5. dicitur: *quid mihi de his, qui foris sunt judicare?*

4.ª Conclusio. Ecclesia potest sententialiter punire infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, et convenienter in hoc puniuntur, ut subditis fidelibus dominari non possint.

Prob. Quia nisi sic fieret, posset hoc vergere in magnam fidei corruptionem. Quia ut dictum est, *apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat*, intendens homines separare á fide.

Ex quo sequitur quod quam cito aliquis per sententiam denunciatur excommunicatus propter apostasiam á fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti á dominio ejus, et juramento fidelitatis quo ei tenebantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Ergo dicendum ad antecedens, quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi, et ideo toleravit fideles Juliano apostatæ obedire in his, quæ non erant contra fidem, ut maius periculum fidei vitaretur.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui numquam fidem susceperunt, ut dictum est: et tales erant Pharao, et Nabuchodonosor.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de apostasia, et de aliis peccatis: quia apostasia á fide totaliter separat hominem á Deo, ut dictum est: quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 12.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Papa, quod apostasia ad infidelitatem pertinet. A scripturis quidem insinuatur per hoc, quod dicitur Ezech. 2. "Mitto ego te ad gentes apostatrices, quæ recesserunt á me." Et postea, in quo recesserint declarat dicens: *quoniam increduli sunt*: En: quod dicuntur apostatæ, quia sunt increduli: per quod aperte monstratur, quod apostasia simpliciter, idest nullo addito dicta, pertinet ad infidelitatem. A Papa autem insinuatur per hoc, quod S. Cornelius Papa, et martyr in Epist. 1. de translatione corporis Apost. Petri, et Pauli, et de Novato, aliisque hæreticis, dicit. "Quidam confessores, qui dudum fuerant fideles, a recta fide, diabolo instigante, se separantes, ad Ecclesiam catholicam, et fidem rectam, sunt reversi: et denuo, sicut prius, facti sunt confessores fideles. *Et infra.* Omnes, quos á recta fide apostatare cognoveritis, exhortationibus, et bonis studiis vestris ad catholicam fidem, et rectam doctrinam convertere contendite: et in Dei voluntate persistere suadete." Ecce: quod pluries innuit aperte: quod apostasia ad infidelitatem pertinet. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, tamquam in figura, quod princeps propter discessum á fide recta versus Deum, amittit potestatem in subditos. Insinuatur autem id per hoc, quod Salomon post idololatriam dicitur á Deo 3. Reg. 11. "Quia habuisti hoc apud te, et non custodisti pactum meum, dirumpens scindam regnum tuum, et dabo illud servo tuo." Et per hoc: quod, ut legitur ibid. "Deus suscitat Abad, Razon, atque Hieroboam, adversarios Salomoni." Item per hoc, quod, ut ibi c. 14. legitur, Deus dicit, se de facto privaturum Hieroboam regno á se ei dato, in pœnam infidelitatis ejus, quia scilicet idololatriam commisit eamque aliis persuasit. Alia quoque similia per te á Deo antiquitus facta invenies, quæ procul dubio in figura sunt nostri, 1. Cor. 10. Et ad doctrinam scripta sunt, Rom. 15. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO DECIMA TERTIA,

DE PECCATO BLASPHEMIÆ IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei: et primo de blasphemia in generali, secundo de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum Sanctum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatum.

Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS I.

Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Pro negativa.=Videtur, quod blasphemia non opponatur confessioni fidei.

1. Inferre convitium vel contumeliam in injuriam creatoris, pertinet ad malevolentiam contra Deum magis, quam ad infidelitatem. Sed blasphemare est contumeliam, vel convitium inferre, in injuriam creatoris. Ergo blasphemia non pertinet ad infidelitatem, nec opponitur confessioni fidei.

2. Blasphemia aliquando fit in Sanctos. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

Consequen. prob., quia confessio fidei est solum de his quæ ad Deum pertinent: cum Deus solus sit fidei objectum.

Antecedens prob., quia Glos. interlin. super illud ad Ephes. 4. *Blasphemia tollatur á vobis,* dicit, quæ fit in Deum vel in sanctos.

3. Blasphemia non solum est circa Deum, sed etiam circa creaturas. Ergo

blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Antecedens prob., quia á quibusdam dicitur, quod sunt tres species blasphemiæ. Prima, quando attribuitur Deo, quod ei non convenit. Secunda, quando removetur ab eo, quod ei convenit. Tertia, cum attribuitur creaturæ, quod Deo appropriatur. Ex qua ultima specie patet, quod blasphemia est circa creaturas, dum, scilicet quis creaturis attribuit, quod soli Deo convenit.

Conseq. prob., quia fides habet Deum pro objecto.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost 1. ad Tim. 1. *Prius fui blasphemus, et persecutor*: et postea subdit. *Ignorans feci in incredulitate mea.* Ex quo videtur, quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Determinatio.

Quid significet nomen blasphemiæ.

Nomen blasphemiæ importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipue divinæ.

Quis blasphemus dicatur.

Blasphemus dicitur, quicumque negat aliquid de Deo, quod ei convenit; vel asserit de Deo, quod ei non convenit.

Prob. Quicumque derogat divinæ bonitati, blasphemat. Sed qui negat aliquid de Deo, quod Deo convenit, vel asserit Deo convenire, quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati. Ergo qui negat á Deo, quod ei convenit, vel ei attribuit, quod non convenit, blasphemat.

Maior, quia blasphemia ut dictum est, significat derogationem divinæ bonitatis. Unde qui derogat divinæ bonitati, blasphemat.

Minor, quia cum Deus secundum Dionys. cap. 1. de div. nom. sit ipsa essentia veræ bonitatis, quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius, et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est á ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Unde sive quis attribuat Deo, quod non convenit ei, sive ab eo neget, quod ei convenit, divinæ bonitati derogat.

Quot modis contingat blasphemare.

Blasphemare contingit dupliciter. Uno modo, secundum solam vanitatem, sive opinionem intellectus. Alio modo, conjuncta quadam affectus detestatione, quod perficit rationem blasphemiæ, sicut fides per dilectionem perficitur. Primo modo contingit, quando quis ex simplici ira, et non aliquo perverso affectu voluntatis, aliquid dicit contra Deum. Secundo vero modo, quando accedit prava voluntas, ut detestetur divinam bonitatem.

Blasphemare autem, sive per simplicem intellectus vanitatem et opinionem, sive cum addito malo affectu voluntatis, contingit adhuc dupliciter. Uno modo, non proferendo exterius, sed interius tantum, verba blasphemiæ, et sic dicitur cordis blasphemia. Alio modo proferendo blasphemias intus conceptas, ore exterius evomendo eas, et dicitur oris blasphemia.

Et manifestatur hæc distinctio, quia tot modis contingit, quod aliquis deroget divinæ bonitati, scilicet vel intellectu solo, vel intellectu et affectu pravo, interius, vel exterius.

Conclusio. Oris blasphemia opponitur confessioni fidei.

Prob. Illud, per quod ore negantur convenire Deo, quæ ei conveniunt, et ei attribuuntur quæ sibi non conveniunt, opponitur confessioni fidei. Sed per blasphemiam oris attribuuntur Deo ea, quæ ei non conveniunt et negantur ab eo, ea quæ ei conveniunt. Ergo blasphemia oris opponitur confessioni fidei.

Maior prob., quia confessio fidei est exterius confiteri interiorem fidem, scilicet asserendo de Deo quæ ei conveniunt, et negando ab eo quæ ei non conveniunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quia per hoc quod blasphemus intendat non solum secundum vanitatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem affectus inferre injuriam creatori, non sequitur, quod blasphemia non opponatur confessioni fidei; sed potius per hoc perficitur ratio blasphemiæ, et magis confessioni fidei opponitur, sicut enim confessio fidei perficitur per affectum, ita blasphemia peior efficitur, per pravum effectum, et magis confessioni fidei repugnat.

Ad 2. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod sicut fides, principaliter quidem Deum respicit, secundario vero multa alia, prout in Deum ordinantur, ita infidelitas, et ea quæ ad ipsam pertinent, primo ipsum Deum respiciunt secundario vero ea quæ sunt Dei. Unde blasphemia in sanctos, pertinet secundario ad infidelitatem. Sicut enim Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera quæ Deus in sanctis effecit. Ita blasphemia quæ fit in sanctos, in Deum redundat, quatenus derogatur divinis operibus, quæ in sanctis Deus efficit.

Ad 3. Neg. anteced. Omnis enim blasphemia est contra Deum. Ad prob, dicitur, quod illa tria non sunt tres species, sed est unamet species blasphemiæ. Attribuere enim Deo, quod ei non convenit, vel removere ab eo, quod ei convenit, non differunt, nisi secundum affirmationem et negationem: quæ quidem diversitas habitus species non distinguit, quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum: et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur 1. Poster. Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur ad hoc pertinere videtur, quod aliquid ei attribuatur, quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id, quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS II.

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Pro negativa.=Videtur, quod blasphemia non semper sit peccatum mortale.

1. Peccatum quod computatur inter peccata minora, non est mortale sed veniale. Sed blasphemia numeratur inter peccata minora, ut Glos. super illud ad Col. 3. ex Ambros. *Nunc autem deponite, et vos* etc. dicit. Post maiora prohibet minora. Ergo peccatum blasphemiæ est veniale et non mortale.

2. Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Peccatum quod absque deliberatione committitur, non est mortale. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo blasphemia non est peccatum semper mortale.

Maior prob. Propter hoc enim primi motus non sunt peccata mortalia, quia præcedunt deliberationem rationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum propter quod infertur pœna mortis, est mortale. Sed propter blasphemiam infertur pœna mortis, Lev. 24. *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Determinatio.

Conclusio. Blasphemia ex suo genere est peccatum mortale.

Prob. Quod repugnat charitati divinæ, est peccatum mortale. Sed blasphemia, secundum suum genus, repugnat charitati divinæ. Ergo blasphemia, secundum suum genus, est peccatum mortale.

Maior, quia peccatum mortale est,

per quod homo separatur á primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas.

Minor, quia blasphemia derogat divinæ bonitati, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod Glos. illa non est sic intelligenda, quod omnia quæ subduntur ibi, sint peccata minora: sed quia cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de maioribus ponit.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod blasphemia opponitur, vel primo vel secundo præcepto. Cum enim blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est art. præced. ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur. *Ego sum Dominus Deus tuus*, etc. Vel prohibetur per id, quod dicitur. *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Magis enim in vanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc, quod dicit, esse blasphemiam: quod potest contingere, cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat: et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiæ. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum, et tunc non excusatur á peccato mortali, sicut nec ille, qui ex subito motu iræ aliquem occidit, juxta se sedentem.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

Pro negativa.—Videtur, quod peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum.

1. Peccatum, quod magis nocet, est maius. Sed homicidium magis quam blasphemia nocet. Ergo homicidium est maius quam blasphemia.

Maior, quia Aug. in Enchirid. c. 12. dicit, quod peccatum malum dicitur, quia nocet.

Minor, quia homicidium perimit vitam hominis, peccatum autem blasphemiæ nullum nocumentum Deo inferre potest.

2. Perjurus asserit Deum esse falsum. Ergo perjurium est maius peccatum, quam blasphemia.

Antecedens, quia perjurus inducit Deum testem falsitatis.

Conseq. quia non quilibet blasphemus ad hoc usque procedit, ut Deum asserat esse falsum.

3. *Maximum est vitium excusationis peccati*, dicit Glos. ordin. super illud Psal. 74. *Nolite extollere in altum cornu vestrum.* Ergo blasphemia non est maximum peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Glos. ordin. super illud Es. 18. *Ad populum terribilem*, etc. dicit. *Omne peccatum blasphemiæ comparatum, levius est.*

Determinatio.

Conclusio. Blasphemia, secundum suum genus, est maximum peccatum.

Prob. Peccatum, quod habet gravitatem peccati infidelitatis, et ulterius ipsum peccatum infidelitatis aggravat, est secundum suum genus maximum peccatum. Sed blasphemia habet in se gravitatem infidelitatis, et ulterius aggravat ipsam infidelitatem. Ergo blasphemia est gravissimum peccatum.

Maior, quia infidelitas secundum suum genus est maximum peccatum, ut dictum est. Unde si aliquod aliud peccatum habeat gravitatem infidelitatis, et ulterius ipsam infidelitatem aggravet, maximum erit.

Minor, quia peccatum blasphemiæ, cum opponatur confessioni fidei, pertinet

ad genus infidelitatis. Unde ejus gravitatem habet et ulterius infidelitatis peccatum aggravat per pravum voluntatis affectum, et adhuc magis per exteriorem proruptionem verborum. Sicut enim laus fidei augetur per dilectionem, et confessionem, ita gravitas infidelitatis augetur per pravum affectum voluntatis, et per hoc quod exterius prorumpit in blasphemiam oris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod homicidium et blasphemia, si comparentur ex parte objecti, peccatum blasphemiæ est maius, peccato homicidii. Quia per peccatum blasphemiæ peccatur in Deum, per homicidii vero peccatur in proximum. Si vero comparentur penes effectum nocendi minus nocet blasphemia Deo, quam homicidium homini. Unde ex hac parte homicidium est majus. Sed quia gravitas peccati magis attenditur penes intentionem perversam voluntatis, quam secundum effectum operis, et cum blasphemia intendat nocumentum Deo, et ejus honori inferre, simpliciter loquendo, peccatum blasphemiæ est maius, quam homicidii. Tamen homicidium tenet primum locum inter peccata, quæ contra proximum committuntur.

In forma igitur ad maiorem dicitur, quod non est maius illud peccatum, quod magis nocet, simpliciter loquendo; sed illud quod est circa maius objectum, et quod committitur cum intentione magis nocendi, ut dictum est.

Ad 2. Negatur anteced. Ad prob. dicitur quod qui perjurat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus facit, sed Deum adhibet testem falsitatis, non tamquam æstimans Deum falsum testem, ut probatio intendit, sed tamquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum. Unde peius est blasphemare, quam perjurare.

Ad 3. Ad antecedens dicitur quod excusatio peccati dicitur maximum peccatum, quia est quædam circumstantia aggravans omne peccatum: sed non est aliquod particulare genus peccati, sicut nunc de peccati magnitudine est sermo.

ARTICULUS IV.

Utrum damnati blasphement.

Pro negativa.=Videtur, quod damnati non blasphement.

1. Aliqui in hac vita deterrentur á blasphemando propter timorem futurarum pœnarum, et propter hoc non blasphemant. Ergo multo magis damnati, qui has pœnas experiuntur, deterrentur et non blasphemant.

2. Qui sunt in statu, in quo non possunt mereri, nec demereri, non blasphemant. Sed damnati sunt in statu, in quo non possunt mereri, nec demereri. Ergo damnati non blasphemant.

Maior quia peccatum blasphemiæ cum sit maximum, est maxime demeritorium.

3. Multi damnabuntur, qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Consequentia prob., quia post hanc vitam homini non accrescit meritum, nec peccatum quod non habuit in hac vita, ut dicitur Eccles. 11. *In quocumque loco ceciderit lignum, ibi erit.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apoc. 16. Dicitur. « Æstuaverunt « homines æstu magno, et blasphemave- « runt nomen domini, habentis potesta- « tem super has plagas.» Ubi dicit Glos. quod «In inferno positi, quamvis sciant « se pro meritis puniri, dolebunt tamen « quod Deus tantam potentiam habeat, « quod plagas eis inferat.» Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

Determinatio.

1.° Conclusio. In damnatis, ante corporum resurrectionem, est interior blasphemia cordis.

Prob. In his qui detestantur divinam bonitatem, est blasphemia. Sed damnati

detestantur divinam bonitatem. Ergo in damnatis est blasphemia.

Maior, quia blasphemia est detestatio divinæ bonitatis.

Minor, quia damnati retinebunt perversam voluntatem aversam á Dei justitia in hoc quod diligunt ea, pro quibus puniuntur, scilicet peccata, et vellent eis uti, si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis eis infliguntur. Et talis interior detestatio divinæ bonitatis in eis est blasphemia interior.

2.ª Conclusio. Exterior blasphemia in damnatis ante resurrectionem esse non potest.

Prob. quia carent organis sensuum.

3. Conclusio. Post resurrectionem verisimile est quod erit in damnatis blasphemia etiam vocalis.

Prob. á simili, quia in beatis tunc erit vocalis laus Dei.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Homines enim deterrentur in præsenti á blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere, et ideo tamquam desperati feruntur ad omne, quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad 2. Negatur maior. Ad prob. dicitur quod blasphemia, et alia mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad pœnam damnationis, sicut nec bona beatorum in patria sunt meritoria sed pertinent ad beatitudinis præmium. Meritum enim, et demeritum solum viatorum est.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod quilibet in peccato mortali decedens, fert secum voluntatem detestandi divinam justitiam, et quantum ad hoc erit blasphemia in omnibus damnatis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 13.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod blasphemia oris opponitur confessioni fidei, et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicunt 1. Tim. 1. "Bonam conscientiam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt, ex quibus est Hymenæus, et Alexander, quos tradidi Satanæ, ut discant non blasphemare." Ecce, quod blasphemiam oris (alioquin de blasphemia pure interiori non judicaret) vocat naufragium circa fidem. Et vere sic est. Nam blasphemus ore uno gradu differt ab hæretico, in quantum scilicet id, quod dicit solum ore, si diceret intellectu in universali, puta, Deum non esse omnipotentem, blasphemus tunc esset hæreticus. Per illam ergo sententiam monstrat Apostolus, quod blasphemia oris opponitur confessioni fidei, ut sapiens penetrando textum ejus adductum per se videre potest. Item per hoc quod dicunt, Mat. 27 et Luc. 23. quod illudentes Domino nostro in cruce blasphemabant. Ecce, quod ipsas illusiones Evangelistæ vocant blasphemias: ad ostendendum, quod confessioni fidei de crucifixo dicta illa opponebantur. Item per hoc, quod dicunt Actuum 13. 18. quod "contradicebant judæi his, quæ á Paulo dicebantur, blasphemantes." Idipsum vide hic. quod scilicet contradictiones oppositæ contra fidei confessionem (Paulus enim tunc de fide agebat, expetens á judæis confessionem fidei, idest conversionem) vocantur blasphemiæ: et ipsi sic contradicentes dicuntur blasphemantes. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis Levit. 24. per ly "qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur," quod blasphemia est peccatum mortale. Sic enim designatur peccatum mortale per

scripturas ut Gen. 2. "In quacumque die comederis ex eo, morte morieris." Vide ibi veritates aureas super legem veterem. Item insinuatur idem in Concilio *Lateranensi* sub *Leone* 10. *sess.* 9. et per ly "execrabilem blasphemiam, ly in maximum Divini nominis, atque Sanctorum contemptum." Et per magnitudinem pœnarum ibi contra blasphemos cujusvis ordinis, seu conditionis statutarum. Vide ibi, de reform. cur. et aliorum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á conciliis, et scripturis, quod blasphemia est maximum peccatum. A conc. quidem *Lat.* sub *Leone* X. insinuatur per hoc, quod dicit sess. 9. "Blasphemiam in maximum divini nominis, et sanctorum contemptum esse." Ex quibus concilii verbis, dic. Ubi major Dei contemptus, ibi majus peccatum, nam tunc est ibi major aversio á Deo: sed in blasphemia est maximus Dei contemptus: per Conc. ergo blasphemia est maximum peccatum. A scripturis vero, scilicet Job 34. "Ne desinas ab homine iniquitatis: qui addidit, super peccata sua, blasphemiam." Ac si aperte, mala hominis illius exaggerans dixerit. Homo iste iniquitatis tantum crevit in peccatis committendis, ut ad summum tandem peccatorum venerit, scilicet ad blasphemiam. Item 3. Reg. 21. per hoc, quod videtur, nequissimam Jezabel nequivisse excogitare majus peccatum ad lapidandum cito Naboth, quam blasphemiam quam imponi ei ab aliis, efficaciter procuravit. Item per hoc, quod communiter á scripturis blasphemia pro tam detestabilissimo peccato habetur, ut non per seipsam, sed per suum oppositum, nominetur. Ut Job. 2. *Benedic Deo, et morere*, idest maledic; 2. Reg. 21. *Naboth benedixit Deum*, idest maledixit. Item Job 1. *Ne forte benedixerint Deo,* idest maledixerint. Ecce, quantum abhorrent sacræ litteræ blasphemiam, seu maledictionem de Deo, quando etiam nomen ipsum, quatenus ex ipsis est, refugiunt. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod damnati blasphemant: et id per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicunt Apocal. 16. *Æstuaverunt homines*, etc. ut in text. arg. contr. Hoc enim scripturæ dictum exponit de damnatis glossa: ut ibid. Ubi adverte, quod cognoscent damnati, se puniri pro meritis, et consequenter, Deum esse justum in puniendo, et tunc intellectum sic verum cognoscentem voluntas conformiter non sequetur, sed perverse. Inde enim, idest ex tali cognitione, deberet voluntas excitari vel ad laudandum Deum de justitia ejus sancta, vel etiam ad patienter tolerandum punitionem ipsam justam. Et tamen totum utriusque oppositum faciet. Pro declaratione aliquorum hic dictorum vide Addit. q. 87. art. 1. 2. et q. 98. ar. 1. 2. 8. cum Elucidat. semper. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO DECIMA QUARTA,

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Secundo, de speciebus hujus peccati.

Tertio, utrum sit irremissibile.

Quarto, utrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum á principio, antequam alia peccata commitat.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Pro negativa.=Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia.

1. Peccatum in Spiritum Sanctum

est peccatum blasphemiæ. Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ, sed multa alia peccata ex certa malitia committuntur. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa. Sed opposita peccato ex certa malitia et opposita peccato in Spiritum Sanctum, sunt diversa. Ergo peccatum ex certa malitia, et peccatum in Spiritum Sanctum non sunt idem.

Minor, quia peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Peccatum vero in Spiritum Sanctum distinguitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. 12.

3. Peccatum in Spiritum Sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Minor, quia peccatum ex certa malitia est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia genera peccatorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Magis. dicit 2. lib. sentent. d. 43. quod *Ille peccat in Spiritum Sanctum, cui malitia propter se placet.* Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur essse peccatum ex certa malitia, quod peccatum in Spiritum Sanctum.

Determinatio.

Aliquorum sanctorum doctorum sententia.

Quid intelligatur nomine blasphemiæ, seu peccati in Spiritum Sanctum, triplex est sententia. Nam Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, et Chrisostomus in illud Matth. 12. dicunt, esse peccatum in Spiritum Sanctum quando ad literam dicitur aliquid blasphemum contra Spiritum Sanctum; sive hoc nomen Spiritus Sanctus accipiatur essentialiter, prout tota Trinitas est Spiritus et Sanctus; sive accipiatur notionaliter, pro tertia persona in divinis. Et secundum hanc acceptionem distinguitur blasphemia in Spiritum Sanctum, contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam secundum quod erat homo, puta comedendo, bibendo, et alia hujusmodi faciendo. Quædam vero operabatur in quantum erat Deus virtute divina, ut ejiciendo dæmones, mortuos suscitando, et his similia. Pharisæi blasphemaverunt primo contra Christum, ut erat homo, dicentes *ipsum esse voracem, et vini potatorem*, ut patet Matth. 11. Postea blasphemaverunt contra Spiritum Sanctum, dum opera quæ Christus faciebat virtute divinitatis, attribuerunt principi dæmonum.

Augustini sententia.

Aug, autem in lib. de verb. Domini serm. 11. dicit blasphemiam, vel peccatum in Spiritum Sanctum esse finalem impenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem: quod quidem peccatum non solum committitur verbo oris, sed etiam verbo cordis et operis. Dicitur autem finalis impœnitentia peccatum in Spiritum Sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum Sanctum, qui est charitas Patris et Filii.

Aliorum sententia.

Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum Spiritus Sancti quod est bonitas. Unde quia patri attribuitur potentia, filio sapientia et Spiritui Sancto bonitas, qui peccat ex infirmitate, peccat in patrem; qui ex ignorantia, peccat in filium, et qui ex malitia, in Spiritum Sanctum. Peccatum igitur in Spiritum Sanctum est, quando peccatum ex certa malitia, idest ex ipsa

electione mali, ut expositum est quæst. 78. 3. 1. et 3. prim. secundæ.

Sed sciendum, quod peccare ex certa malitia contingit dupliciter. Uno modo ut peccet ex inclinatione vitiosi habitus, qui dicitur malitia, et sic non est idem peccare ex malitia, et peccare in Spiritum Sanctum. Alio modo contingit peccare ex certa malitia, ex eo quod peccans per contemptum abjicit, et renuit id quod electionem peccati poterat impedire. Sicut quando per desperationem removet spem, per præsumptionem timorem, et per alia quædam alia, ut dicetur articulo sequenti. Et hæc dicuntur peccata in Spiritum Sanctum, quia impediunt effectum Spiritus Sancti, scilicet remissionem peccatorum.

Conclusio. Peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum ex certa malitia, removendo scilicet ea, per quæ potest electio peccati impediri. Quæ concl. ex dictis remanet manifesta.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod omne peccatum ex certa malitia, modo exposito, scilicet quo repellitur, quod poterat electionem peccati impedire, est blasphemia in Spiritum Sanctum. Sed sicut confessio fidei, non solum consistit in protestatione oris, sed etiam operis: ita blasphemia in Spiritum Sanctum consideratur in ore et in opere, ut dictum est.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod peccatum ex certa malitia secundum tertium modum dividitur contra peccatum ex infirmitate et ex ignorantia, peccatum autem ignorantiæ est contra personam filii. Unde idem sunt peccatum ex ignorantia, et contra filium hominis, qui est Dei sapientia.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati. Prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati, et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati: nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum.

Pro negativa.=Videtur, quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum, scilicet «desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidia fraternæ gratiæ,» quas Magist. ponit in 43. dist. 2. lib. sent.

1. Negare divinam justitiam, vel misericordiam pertinet ad infidelitatem. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, et per præsumptionem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccatum in Spiritum Sanctum.

2. Præteritum et futurum non diversificant speciem virtutis, vel vitii. Sed impœnitentia respicit peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Ergo impœnitentia et obstinatio non debent poni duæ species peccati in Spiritum Sanctum.

Maior, quia secundum eamdem fidem, qua nos credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum.

3. *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut habetur Joan. 1. Ergo videtur, quod impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in filium, quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. Bernardus dicit in lib. de dispensatione, et præcepto, quod *nolle obedire, est resistere Spiritui Sancto*. Glos. etiam interl. dicit Levit. 7 quod *simulata pœ-*

nitentia est blasphemia Spiritus Sancti. Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui Sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur, quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum Sanctum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit in lib. de fid. ad Petrum cap. 3. quod «illi qui desperant de in«dulgentia peccatorum, vel qui sine me«ritis de misericordia Dei præsumunt, «peccant in Spiritum Sanctum.» Et in Ench. cap. 82. tom. 3. dicit, quod «qui «in obstinatione mentis diem claudit ex«tremum, reus est peccati in Spiritum «Sanctum.» Et in lib. de verbis Domini serm. 11. dicit, quod *impœnitentia est peccatum in Spiritum Sanctum.* Et in lib. de serm. Domini in monte cap. 44. dicit, quod *Invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum Sanctum.* Et in libro de unico bapt. dicit, quod *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur:* et sic videtur, quod peccet in Spiritum Sanctum.

Determinatio.

Conclusio. Peccati in Spiritum Sanctum tertio modo accepti convenienter assignantur sex species. Desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidia fraternæ gratiæ.

Prob. Peccatum enim in Spiritum Sanctum secundum tertiam acceptionem, est contemptus, sive remotio malitiosa eorum, quæ possunt retrahere hominem ab electione peccati.

Hæc autem sunt in triplici differentia. Retrahitur enim homo á peccati electione, vel ex consideratione divini judicii, vel ex parte donorum á Deo acceptorum, vel tandem ex parte ipsius peccati. Ex parte divini judicii retrahitur homo, primo ex consideratione divinæ misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona, et ex hac consideratione consurgit spes, et hæc tollitur per desperationem: ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata, consurgit timor, et hic tollitur per præsumptionem, dum aliquis præsumit se posse adipisci gloriam sine meritis, vel remissionem peccatorum sine pœnitentia.

Dona, per quæ retrahitur á peccatis, sunt duo, scilicet agnitio veritatis, et hoc removetur per impugnationem veritatis agnitæ. Alterum est gratiæ interius auxilium, et hoc tollitur per invidiam fraternæ gratiæ.

Ex parte vero ipsius peccati, duo possunt hominem á peccato retrahere. Unum est turpitudo criminis commissi, ex cujus consideratione nascitur pœnitentia, et hæc tollitur per impœnitentiam, secundum quod impœnitentia importat propositum non pœnitendi. Alterum est brevitas boni, quod quis in peccato quærit, ex cujus brevitatis et parvitatis consideratione inducitur homo ad hoc, ut in peccato non firmetur, et hoc tollitur per obstinationem.

Et sic sunt sex species peccati in Spiritum Sanctum.

Ex parte divini judicii. .	Desperatio, contra misericordiam. Præsumptio, contra justitiam.
Ex parte donorum.. ..	Impugnatio veritatis agnitæ contra agnitionem ejusdem. Invidia fraternnæ gratiæ, contra auxilium gratiæ.
Ex parte peccati.. . . .	Impœnitentia contra pœnitentiam. Obstinatio, contra conversionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccatum desperationis, vel præsumptionis non consistit in hoc, quod Dei justitia, vel misericordia non creditur, sed in hoc quod contemnitur.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod obstinatio et impœnitentia, non solum differunt secundum præteritum et futurum, sed etiam secundum quasdam formales rationes, ex diversa consideratione eorum, quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Gratiam enim, et veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quæ hominibus dedit. Unde invidia fraternæ gratiæ est peccatum contra Spiritum Sanctum.

Ad 4. Dicitur, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem, simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam, schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

ARTICULUS III.

Utrum, peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile.

Pro negativa. = Videtur, quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile.

1. *In hac vita de nullo est desperandum*, inquit August. lib. de verb. Dom. serm. 11. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

Conseq. prob., quia si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccato desperandum.

2. Omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, ut Glos. dicit super illud ps. 102. *qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo nullum peccatum, etiam in Spiritum Sanctum, est irremissibile.

Conseq. prob., quia peccatum remittitur per hoc, quod anima sanatur á Deo.

3. In statu viæ potest aliquis á quacumque virtute excidere. Ergo pari ratione potest á quocumque peccato, ad statum gratiæ redire, et sic nullum peccatum irremissibile erit.

Anteced. patet, quia etiam *in Angelis Deus reperit pravitatem*, ut dicitur, Job. 4.

Consequentia, quia lib. arb. se habet ad bonum, et ad malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Matt. 12. Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro. Et August. dicit in libro primo, de serm. Domini in monte, capit. 11. quod *tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest.*

Determinatio.

Distinctio. Peccatum in Spiritum Sanctum tripliciter accipitur, prout dictum est in art. 1. scilicet pro blasphemia contra Spiritum Sanctum, notionaliter, seu personaliter. Vel pro finali impœnitantia. Vel tandem pro peccato contra attributum Spiritus Sancti, scilicet contra bonitatem, quod est peccatum ex certa malitia.

1.ª Conclusio. Si accipiatur peccatum in Spiritum Sanctum pro finali impœnitentia, est irremissibile omnino, ita ut nullo modo remittatur.

Prob. Peccatum mortale, in quo homo perseverat usque ad mortem, non remittitur in hac vita per pœnitentiam, nec in futuro dimittetur. Sed finalis impœnitentia est perseverare in peccato mortali usque ad mortem. Ergo peccatum finalis impœnitentiæ, nullo modo est remissibile.

2.ª Conlusio. Peccatum in Spiritum Sanctum secundum alias duas acceptiones, est irremissibile, quantum sit ex se, et secundum se consideratum.

Prob. præmittendo, quod peccatum esse irremissibile, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quantum ad pœnam. Alio modo, quantum ad culpam. Et utroque modo prob. peccatum in Spiritum Sanctum, secundum utramque ac-

ceptionem, esse secundum se irremissibile. Qui enim peccat ex ignorantia, vel ex infirmitate minorem pœnam meretur. Qui vero peccat ex certa malitia, nullam habet excusationem, qua pœna minuatur. Similiter, qui blasphemabant in filium hominis, ejus divinitate adhuc non revelata, poterant aliquam excusationem habere ex hoc, quod videbant in Christo carnis infirmitatem, sed qui blasphemabant ejus divinitatem attribuendo divinitatis opera diabolo, nullam merebantur veniam. Et ideo pœna hujus peccati non fuit remissa judæis, neque in hoc sæculo, quia per romanos puniti fuerunt, neque in futuro, eis fuit dimissa pœna inferni.

Hoc idem manifestatur per ea, quæ in veteri testamento acciderunt, ut Athanas. dicit. Quando enim populus murmuravit propter defectum panis et aquæ, quia erat peccatum ex infirmitate, Dominus patienter sustinuit. Quando vero opera divinitatis, scilicet liberationem populi ex Ægipto, attribuerunt vitulo aureo, dicentes: «isti sunt Dii tui Israel, qui te «eduxerunt de terra Ægipti.» Hoc peccatum non fuit remissum, quoad pœnam in præsenti, quia illa die ceciderunt viginti tria millia, et in futuro eis comminatur pœnam dicens. «Ego autem in die «ultionis visitabo hoc peccatum eorum.» Et sic patet, quod peccatum in Spiritum Sanctum, secundum duas præfatas acceptiones, quantum sit ex se, est irremissibile, quantum ad pœnam, in hoc sæculo, et in futuro.

Quod vero quantum sit ex se, hujusmodi peccatum sit irremissibile, quantum ad culpam, prob. Peccatum, quod rejicit et contemnit omnia, per quæ posset remitti, quantum ad culpam est irremissibile. Sed peccatum in Spiritum Sanctum, præcipue secundum tertiam acceptionem, rejicit et contemnit omnia per quæ peccatum remitti posset, scilicet spem, timorem, veritatem, gratiam, et alia de quibus dictum est ar. præced. Ergo quantum sit de se, est omnino irremissibile.

Maior á simili ostenditur. Infirmitas enim incurabilis dicitur, quia tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi, et medicinæ, et rejicit et contemnit medicamenta quibus curari posset. Sic dicendum est de hoc peccato.

3.ª Conclusio. Peccatum in Spiritum Sanctum secundum prædictas acceptiones ex Dei omnipotentia, et misericordia est remissibile quantum ad culpam, et pœnam.

Prob., quia per gravitatem cujuscumque peccati, dum sumus in hoc statu, non præcluditur via remittendi, et sanandi omnipotentiæ Dei, per quam aliquando tales, quasi miraculose, spiritualiter sanantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced., quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui filii diffidentiæ, ut habetur ad Ephes. 2.

Ad 2. Dicendum, quod illa ratio procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad 3. Neg. Conseq. Ad probationem dicitur, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile, tamen quandoque abjicit á se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua, peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV.

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum.

Pro negativa. = Videtur, quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non suppositis aliis peccatis.

1. Ad gravissimum peccatum non potest quis pervenire, nisi per minora peccata. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum peccatum. Ergo ad pec-

catum in Spiritum Sanctum non pervenit quis nisi per minora peccata.

Maior. Naturalis ordo est, ut quis ab imperfecto ad perfectum moveatur, ut patet in bonis, secundum quod dicitur Prov. 4. «Justorum semita quasi lux «splendens crescit, et proficit usque ad «perfectum diem.» Sed in malis illud perfectum dicitur, quod est gravissimum malum. Ergo ad gravissimum peccatum non pervenit quis, nisi per minora peccata.

2. Peccare in Spiritum Sanctum, est peccare ex certa malitia, sivi ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit. Dicit enim Philosophus in 5. Ethic. ca. 6. quod «etsi homo possit injusta facere, non ta«men potest statim operari sicut injus«tus,» scilicet ex electione. Ergo videtur, quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi, nisi post alia peccata.

3. Impœnitentia est de peccatis præteritis. Ergo finalis impœnitentia, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, præsupponit necessario alia peccata, et sic non potest homo primo peccare in Spiritum Sanctum.

Antecedens. Pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia est de præteritis. Ergo et impœnitentia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

«Facile est in conspectu Dei subito «honestare pauperem,» ut dicitur Eccles. 11. Ergo é contrario possibile est, secundum malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Peccatum in Spiritum Sanctum tripliciter accipitur, ut dictum est art. 1. Uno modo ad litteram blasphemia contra Spiritum Sanctum. Alio modo pro finali impœnitentia. Tertio modo pro peccato ex certa malitia.

2.ª *Distinctio.* Peccare ex certa malitia contingit dupliciter. Uno modo ex inclinatione habitus mali. Alio modo, ex contemptu, et remotione eorum, quæ electionem peccati possunt impedire.

1.ª Conclusio. Si per peccatum in Spiritum Sanctum accipitur finalis impœnitentia, manifestum est quod homo non potest primo peccare in Spiritum Sanctum.

Prob., quia ad finalem impœnitentiam requiritur continuatio peccatorum usque ad finem vitæ.

2.ª Conclusio. Peccare ex certa malitia ex inclinatione habitus, non contingit in principio.

Prob., quia oportet præcedere actus peccatorum, ex quibus causetur habitus inclinans ad peccatum.

3.ª Conclusio. Peccatum ex certa malitia per contemptum eorum, quæ possunt electionem peccatorum impedire, quod est proprie peccatum in Spiritum Sanctum, ut plurimum non contingit in principio, sed præsupponit alia peccata.

Prob., quia Prov. 18. «Impius, cum «in profundum peccatorum venerit, con«temnit.»

4.ª Conclusio. Potest contingere ut aliquis in primo actu peccati, in Spiritum Sanctum peccet per contemptum.

Prob. Potest enim contingere hoc in aliquo. Primo propter libertatem arbitrii. Secundo propter multas dispositiones præcedentes. Tertio propter vehemens aliquod motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum.

5.ª Conclusio. In viris perfectis, vix, aut numquam accidere potest, quod statim á principio peccent in Spiritum Sanctum.

Prob. quia Orig. in 1. Periarcon c. 3. dicit, «non arbitror quod aliquis, ex his, «qui in summo perfectionis gradu cons«titerint, ad subitum evacuetur, aut de«cidat, sed paulatim, aut per partes eum «decidere necesse est.»

6.ª Conclusio. Si peccatum in Spiritum Sanctum accipiatur pro blasphemia ad litteram contra Spiritum Sanctum, idem dicendum est, quod est dictum de peccato ex certa malitia.

Manifestatur, quia blasphemia in Spiritum Sanctum, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod aliquid potest dici perfectum, tam in bono, quam in malo dupliciter. Uno modo, secundum suum genus. Alio modo, secundum processum hominis in bonum vel in malum. Ut in pluribus, non incipitur in processu boni, nec in processu mali, á perfectis secundum suum genus, sed incipitur á minus perfectis secundum genus, et proceditur ad perfectiora. Sicut qui Deo servire incipit, ut in pluribus, incipit á facilioribus, puta ab observantia præceptorum, deinde ad observantiam difficiliorum procedit. Et in processu mali ille qui peccare incipit, regulariter á levioribus peccatis incipit, et inde ad graviora procedit. Tamen in utroque processu potest aliquando quis incipere á perfectiori. Ut si quis in principio suæ conversionis daret omnia pauperibus, et in malis, si quis primo procederet ad peccatum blasphemiæ, et ad similia; in quo casu hæc á quibus quis incipit, erunt perfecta secundum eorum genus, tamen erunt imperfecta secundum rationem processus. Qui enim in bonis incipit á perfectis, ad perfectiora procedere intendit, et in malis, ad deteriora mala dilabitur. Dicitur igitur quod semper in processu peccati incipitur ab imperfecto peccato, vel secundum genus, vel secundum seriem processus.

Ad 2. Dicendum quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus; tale enim peccatum non potest in principio committi.

Ad 3. Impœnitentia dupliciter sumitur. Uno modo, ut significat permanentiam in peccato usque in finem. Alio modo sumitur pro impœnitentia habituali, et sic est peccatum speciale in Spiritum Sanctum. Ad maiorem dicitur quod impœnitentia primo modo clarum est, quod præsupponit peccata, in quibus impœnitens permanere vult usque in finem; sed sic non est speciale peccatum. Impœnitentia vero secundo modo potest esse in principio; potest enim, etiam qui non peccavit, habere propositum non pœnitendi, si contingeret eum peccare

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 14.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á concilio *Cabilonensi* 2., quod peccatum ex certa malitia est idem cum peccato in Spiritum Sanctum. Insinuatur autem id per hoc, quod dicit cap. 36. "Ea peccata, quæ aut necessitate quadam, aut casu, aut qualibet fiunt fragilitate, eleemosyna extinguit: ea vero, quæ ex industria, aut cujuslibet libidinis explendæ causa, idcirco fiunt, ut eleemosynis redimantur, nequaquam eis redimi possunt." Ubi ex effectu eodem cum peccatis in Spiritum Sanctum, scilicet quod sunt irremisibilia hujusmodi peccata ex certa malitia, non injuria videri potest: quod monstratum ibi sit, taliter facta peccata, esse aliquo modo peccata in Spiritum Sanctum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse ab Augustino, quod sex sunt species peccati in Spiritum Sanctum, ut in argum. sed contra. Nec obstat, quod Augustinus ea peccata, quæ adducit, non dicat esse species,

quoniam, licet hoc non dicat expresse, dicit tamen implicite, seu virtualiter, quod patet ex hoc, quod in corpore ostenduntur ab authore esse species illius peccati. Non enim Augustinus scholasticum, sed moralem (ut sic loquar) theologum agebat. Et, quamvis speculativum quid, non tamen speculative (ut ita dicam) tractare sibi sententia fuit. Id, quod de illo, similibusque doctoribus, advertas pro semper: etiam quod nihil aliud umquam diceremus, ut scias doctrinam scholasticorum, et non scholasticorum bonorum doctorum esse eamdem in re; quamvis differat in modo tractandi. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse ab Apostolis, et concilio, quod peccatum ex certa malitia, ut in conclusione, est irremissibile. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur in constitutionum Apostolicarum authore Sancto *Clemente* Papa, et martyre, lib. 2. cap. 27. "Si quis de industria peccet, tentans Deum, quasi non ulciscentem mala: is remissionem non consequitur: quamvis secum ipse dicat: Sit mihi propitius Deus: quoniam ambulabo in aversione cordis mei pravi. Talis fuit Amon Manassis filius. Inquit enim scriptura. Et cogitavit Amon cogitationem transgressionis malam, et dixit. Pater meus á juventute multa mala inique fecit, et in senectute pœnitentiam egit. Et nunc ego ambulabo, prout concupiscit anima mea, et postea convertar ad Dominum. Et fecit malum in conspectu Domini supra omnes, qui fuerunt ante ipsum. Et exterminavit eum Dominus Deus cito á terra ejus bona. Et irruerunt in eum servi sui, et occiderunt ipsum in domo ipsius. Et regnavit annos duos solos." Quod si dicatur, Apostolos per id non loqui de peccato ex certa malitia, ut est in Spiritum Sanctum, sed ut est ex inclinatione habitus vitiosi: respondendum erit, quod loquuntur de peccato illo, prout modo utroque accipitur. Sed tamen de illo, prout ex habitu vitioso, loquuntur explicite, et simpliciter; de eodem autem, secundum quod est in Spiritum Sanctum, loquuntur implicite, et á fortiori. Si enim tanta est labes, secundum illos, peccati ex industria, idest ex habitu vitioso, ut remissionem non consequatur: multo utique magis de peccato ex industria, idest in Spiritum Sanctum hoc idem secundum ipsos verificabitur; quandoquidem peccatum in Spiritum Sanctum est illo majus. Insinuatur quoque illud in principio dictum á concilio *Cabilonensi* 2. per hoc, quod dicit cap. 36. "Quidam ex industria peccantes, propter eleemosynarum largitionem, quamdam sibi promittunt impunitatem. Eleemosyna enim extinguit peccata, juxta illud; ignem ardentem extinguit aqua, et eleemosyna extinguit peccata; sed ea, quæ aut necessitate, aut casu, aut qualibet fiunt fragilitate. Ea vero, quæ industria, aut cujuslibet libidinis explendæ causa idcirco fiunt, ut eleemosynis redimantur, nequaquam eis redimi possunt: quia, qui hoc perpetrant, videntur Deum mercede conducere, ut eis impune peccare liceat. Non ergo quis idcirco peccare debet, ut eleemosynam faciat; sed ideo eleemosynam facere debet, quia peccavit. Mentem enim, et corpus, quæ ad culpam libido traxit, afflictio, et contritio debet reducere ad veniam." Ubi nota et istam conditionem hominum ex industria peccantium, et afflictionem corporis, mentisque contritionem, esse eleemosynas, ut patet per ly *enim;* in ultima sententia concilii, et demonstrationem á fortiori factam implicite, quod peccatum ex industria, prout est in Spiritum Sanctum, est irremisibile. Vide immediate supra, ubi ad tale propositum arguitur circa dictum Apostolorum, et simili modo procede hic. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod communiter homo non peccat in Spiritum Sanctum, nisi præsuppositis aliis peccatis. Insinuatur autem id per hoc quod dicitur Luc. 11. "Cum immundus spiritus exierit ab homine, etc. vadit, et assumit alios spiritus secum nequiores se, et intrantes habitant ibi. Et fiunt novissima hominis illius pejora prioribus." Vide, quod homo paulatim á minoribus peccatis ad majora progreditur. Dixi ly *communiter;* quia non dicitur hoc semper, et de omni homine verificari: sed de homine, et verificari. Ex quo etiam habetur, quod *nemo*, ut in pluribus, *repente fit summus.*

(ut in proverbio est) Quod quidem cum illo Evangelii dicto in recto sensu intelliges per rationem multiplicem, si ad conclusiones, earumque probationes applicando inspexeris. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO DECIMA QUINTA,

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIÆ, ET INTELLECTUI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ, et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1. 2. quæst. LXXVI.) cum de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis, et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus: et circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum á cæcitate mentis.

Tertio, utrum hæc vitia á peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS I.

Utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum.

1. Illud quod excusat á peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat á peccato. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Minor, quia Joan. 9. dicitur. *Si cæci essetis non haberetis peccatum.*

2. Pœna non est peccatum. Sed cæcitas mentis est quædam pœna. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Maior, quia pœna differt á culpa.

Minor, quia Isa. 6. habetur *excæca cor populi hujus.* In forma. Quod est á Deo, non est culpa, sed pœna. Sed cæcitas mentis est á Deo, ut patet in dicta authoritate. Ergo cæcitas mentis est pœna et non culpa.

3. *Omne peccatum est voluntarium*, ut Aug. dicit, 10. Confes. de vera relig. c. 4. Sed cæcitas mentis non est voluntaria. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Minor prob., quia Aug. 10. conf. c. 23. dicit. «Cognoscere veritatem lucen-«tem omnes amant.» Et Eccles 11. «Dul-«ce lumen, et delectabile oculis videre «solem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. moral. ponit cæcitatem mentis inter vitia quæ causantur ex luxuria.

Determinatio.

Quid sit cæcitas mentis.

Cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis visionis, sive intellectualis: sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis.

Quotuplex sit principium itellectualis visionis.

Principium intellectualis visionis est triplex. Primum est lumen naturalis rationis. Secundum est aliquod lumen habituale superadditum naturali lumini rationis, et hoc potest esse, vel naturale, ut sunt scientiæ naturales vel supernaturale, ut gratia, fides. Tertium est aliquod principium intelligibile, per quod homo intelligit alia, cui quidem principio intelligibili, mens hominis potest intendere, vel non intendere: et hoc principium est, vel lex divina, et Dei præcepta, vel aliqua alia intelligibilis spiritualis veritas, ut sunt quod Deus remunerat nostra bona opera, vel quod punit peccata, vel potest esse simplex objectum, ut est consideratio beatitudinis, et his similia, á quibus quando voluntas se avertit, incurrit cæcitatem spiritualem.

Quod autem mens avertat se á consideratione, sive intuitione harum veritatum, ex quarum consideratione posset vitare peccatum, potest provenire ex duobus: vel ab ipsa voluntate spontaneé se avertente á consideratione horum, propter aliquod aliud magis amatum, secundum illud Psal. 35. *Noluit intelligere, ut bene ageret;* vel ex hoc, quod mens ocupatur circa alia quæ magis diligit, et sic mens avertitur á consideratione principii intelligibilis, secundum illud Psal. 57. «Supercecidit ignis et non «viderunt solem.»

1.ª Conclusio. Homo non incurrit cæcitatem mentis per privationem naturalis luminis rationis, sed solum potest accidere ut hoc lumen impediatur á proprio actu.

Prima pars prob., quia hoc lumen pertinet ad speciem naturæ humanæ. Unde non potest eo homo privari.

Secunda, quia in amentibus impediuntur actus rationis.

2.ª Conclusio. Privatio luminis supernaturalis non est peccatum, sed pæna peccati.

Quæ concl. patet per illud Sap. 2. *excæcavit eos malitia eorum.*

3.ª Conclusio. Aversio mentis ab intelligibili spirituali principio sive sit per spontaneum voluntatis actum, sive per occupationem mentis in his quæ magis diligit, est peccatum.

Prob., quia hujusmodi aversio á debita consideratione principii, per quod spiritualia intelligimus, et peccatum vitamus, est voluntaria et mala.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod cæcitas, quæ excusat á peccato, est cæcitas ex naturali defectu, secundum primum modum dictum, non autem cæcitas tertio modo dicta.

Ad 2. Dicitur quod procedit de cæcitate, quæ est pæna, de qua conceditur quod non est peccatum, juxta secundam conclusionem.

Ad 3. Negatur minor. Est enim cæcitas quæ est peccatum, et est voluntaria. Ad prob. dicitur quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile, potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum per hoc homo impeditur ab aliis, quæ magis amat.

ARTICULUS II.

Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum á cæcitate mentis.

Pro negativa.=Videtur, quod hebetudo sensus non sit aliud peccatum á cæcitate mentis.

1. Quod opponitur dono intellectus, non est aliud á cæcitate mentis. Sed «Hebetudo sensus opponitur dono in«tellectus, sicut etiam cæcitas mentis,» ut Greg. dicit 2. Mor. c. 36. Ergo hebetudo sensus non est aliud peccatum á cæcitate mentis.

Maior prob., quia unum uni tantum contrariatur.

2. Hebetudo sensus circa intelligentiam est idem quod cæcitas mentis. Sed Greg. in 31. Moral. c. 31. de hebetudine loquens, nominat eam hebetudinem sensus circa intelligentiam. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

Maior prob., quia hebetari sensu circa intelligentiam, nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem.

3. Si hebetudo sensus esset aliud á cæcitate mentis, sequeretur quod hebetudo sensus non esset peccatum: quod est contra Greg. numerantem 31. Moral. c. 3. hebetudinem inter vitia quæ ex gula oriuntur.

Conseq. prob. Defectus naturalis non est peccatum. Sed si in aliquo differrent cæcitas mentis, et hebetudo sensus, in hoc differrent, quia cæcitas mentis est voluntaria, hebetudo vero sensus est naturalis defectus. Ergo si hebetudo sensus á cæcitate mentis diferret, non esset peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed cæcitas mentis, et habetudo sensus sunt á diversis causis. Ergo hebetudo sensus est aliud peccatum á cæcitate mentis.

Minor, quia Gregor. dicit 31. Mor. c. 31. quod hebetudo mentis oritur ex gula, et cæcitas mentis ex luxuria, quæ sunt diversa vitia.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Hebetudo sensus distinguitur á cæcitate mentis.

Prob. Quod importat solum quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualem bonorum, distinguitur ab eo quod importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Sed hebetudo sensus (ut in proposito sumitur) importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Ergo hebetudo sensus distinguitur á cæcitate mentis.

2.ª Conclusio. Cæcitas mentis, et hebetudo sensus opponuntur dono intellectus.

Prob., quia donum intellectus est, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et quoad hoc opponitur ei cæcitas mentis, quæ tollit hanc cognitionem: et ad eorum intima subtiliter penetrat, et quoad hoc opponitur ei hebetudo sensus, quæ hanc subtilem penetrationem tollit.

3.ª Conclusio. Hebetudo sensus habet rationem peccati, sicut etiam cæcitas mentis.

Prob. Tum quia est voluntaria, sicut de cæcitate dictum est. Tum etiam quia ille, qui est affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod cæcitas et hebetudo sensus opponuntur dono intellectus, sed diversa ratione, ut dictum est: cæcitas enim tollit omnimodam cognitionem spiritualium; hebetudo vero tollit subtilitatem, sive penetrationem ipsorum.

Ad 2. Negatur maior. Ad prob. dicitur quod tum cæcitas, tum hebetudo significant defectum in intellectione, sed diversimode: cæcitas enim omnino tollit notitiam, hebetudo vero tollit perfectionem ipsius, scilicet subtilem penetrationem.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem negatur minor: hebetudo enim prout hic sumitur, non est naturalis defectus, sed á voluntate procedens, ut de cæcitate distinctum est, art. præced.

ARTICULUS III.

Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

Pro negativa.=Videtur, quod hebetudo sensus, et cæcitas mentis non oriantur ex vitiis carnalibus.

1. Multi immundi multa vera sciunt. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur á vitiis carnalibus.

Anteced. prob., quia Aug. lib. 1. Retractat. c. 4. retractans illud quod dixerat in soliloquiis lib. 1. capitulo 1. Deus *qui non nisi mundos scire verum voluisti*, dicit quod *responderi potest, multos etiam immundos, multa vera scire.*

Conseq. prob., quia homines maxime efficiuntur immundi propter vitia carnalia.

2. Vitia quæ pertinent ad corruptionem carnis, non causant defectus pertinentes ad partem intellectivam animæ. Sed vitia carnalia pertinent ad corruptionem carnis, et cæcitas mentis, et hebetudo sensus sunt defectus animæ intellectivæ. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis, et hebetudinem sensus.

Maior prob., quia caro non agit in animam, sed potius é converso.

3. Vitia spiritualia sunt propinquio-

ra menti, quam vitia carnalia. Ergo vitia spiritualia magis causant hebetudinem sensus, et cæcitatem mentis, quam vitia carnalia.

Consequentia probatur, quia unumquodque magis patitur á propinquiori, quam á remotiori.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregor. 31. Moral. c. 31. dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Cæcitas mentis, et hebetudo sensus oriuntur á vitiis carnalibus, scilicet luxuria et gula.

Prob. A vitiis quæ sunt circa vehementissimas corporales passiones, oriuntur cæcitas mentis, et hebetudo sensus. Sed luxuria et gula sunt circa vehementissimas corporales passiones. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus oriuntur ex vitiis carnalibus, scilicet luxuria et gula.

Maior manifestatur. Nam perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione á sensibilibus phantasmatibus, et ideo quanto intellectus hominis fuerit magis liber ab hujusmodi phantasmatibus, tanto potius poterit considerare intelligibilia, et ordinare sensibilia. «Delectatio autem applicat intentionem ad ea, in quibus aliquis delectatur,» ut Philosophus dicit 10. Ethic. cap. 5. Igitur vitia quæ sunt circa vehementissimas corporales delectationes, maxime deprimunt intellectum, et removent ipsum á consideratione spiritualium, vel per cæcitatem, vel saltem per hebetudinem.

Minor prob., qnia delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, circa quæ sunt gula et luxuria, sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes.

2.ª Conclusio. Cæcitas mentis oritur ex luxuria, et hebetudo sensus á gula.

Prob., quia delectationes venereorum vehementiores sunt, quam ciborum; et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualem bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem ad spiritualia intelligibilia.

3.ª Conclusio. Oppositæ virtutes, scilicet abstinentia, et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis.

Manifestatur, quia «pueris abstinentibus, et continentibus dedit Deus scientiam, et disciplinam in omni libro, et sapientia,» ut dicitur Dan. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced. et ad ejus prob., quod quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi, possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod carnem agere in animam potest dupliciter intelligi. Uno modo, alterando ipsam et sic caro non agit in animam. Alio modo, impediendo ipsius operationem, et sic caro potest in animam agere, ut dictum est in corp.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. neg. assumptum universaliter. Mens enim secundum modum prædictum, magis patitur á remotiori: quanto enim magis aliqua sunt remota á mente, magis ipsam impediunt distrahendo ipsam ad remotiora. Unde quia vitia carnalia sunt magis remota á mente, ad remotiora mentem distrahunt, et eam magis impediunt á contemplatione.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 15.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod cæcitas mentis est peccatum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Rom. 11. "Cæcitas ex parte contingit in Israel; donec plenitudo gentium intraret.» Supra vero ibid. dixerat: "illorum delicto salus est gentibus: et, illorum delictum divitiæ sunt mundi.» Ecce, quod per contextum ad litteram dicitur: quod cæcitas mentis est delictum. Item insinuatur idem per hoc, quod dicitur Isa. 42. "Quis cæcus, nisi servus meus?» Et post nonnulla, quasi exponens cæcitatem hanc, dicit: "Et noluerunt in viis ejus ambulare, et non audierunt vocem ejus.» Ecce hic positas illas duas origines cæcitatis mentalis, quæ in conclusione articuli dictæ fuerunt. *Primam*, quæ dicebatur spontanea aversio ab intelligendo illud bonum, vide in ly "noluerunt ambulare in viis ejus;» *secundam*, quæ dicebatur occupatio circa rem magis dilectam, distrahens rem á consideratione illius boni, vide in ly "non audierunt vocem ejus.» Quasi scilicet distracti ab alia occupatione, non sinente, quod audirent vocem ejus. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica doctrina præsens, et consolidetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod hebetudo sensus non est idem, quod cæcitas mentis. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Isa. 56. "Speculatores ejus cæci omnes, nescierunt universi, ignoraverunt intelligentiam. *Et per hoc, quod sub similitudine ferri de homine, dicitur Eccl.* 10. Si ferrum fuerit hebetatum multo labore exacuetur, et post industriam sequetur sapientia.» Ecce: quod cæcis attribuunt nescientiam, atque intelligentiæ ignorantiam; hebetudini autem grossitiem quamdam, quæ medio labore perducitur ad acutiem. Patet vero et quod nescientia, intelligentiæque ignorantia dicunt totalem defectum intelligendi, ac propterea sunt cæcitas mentis, et quod grossities, contra acutiem distincta, dicit debilem vim ad intelligendum, ac propterea est hebetudo sensus. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod cæcitas mentis oritur ex luxuria, et hebetudo sensus ex gula: et consequenter quod utraque illarum oritur ex vitiis carnalibus. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicitur in Psalm. 57. "Supercecidit ignis, et non viderunt Solem:» et Luc. 21. "Attendite, ne graventur corda vestra crapula, et ebrietate.» Ac si dicat Ps. *Supercecidit ignis* concupiscentiæ (ar. 1.) et propter hoc non intellexerunt illa, quæ alias, tamquam ex seipsis manifesta, intellexissent veluti est Sol. Ecce, secundum Psal. quod luxuria tollit intelligentiam, et consequenter causat cæcitatem mentis. Rursum. Ac si dicatur in Luca: *Attendite:* ne intelligentia, quæ per corda denotatur, impediatur in vobis: id, quod per crapulam, et ebrietatem solet contingere. Alioquin non dixisset, *ne graventur corda*, sed ne graventur corpora; cum proprie ad litteram corpora gravari soleant crapula, et ebrietate. Intendebat ergo loqui de damno, quod affert gula intellectui: quod quidem expressit per gravamen cordium in ly *ne graventur corda crapula*. Ecce, quod secundum Christum ibi gula aggravat, idest, impedit intelligentiam: et consequenter causat hebetudinem sensus. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur angelica etc.

QUÆSTIO DECIMA SEXTA,

DE PRÆCEPTIS FIDEI, SCIENTIÆ, ET INTELLECTUS IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta: et circa hoc quæruntur duo.

Primo, de præceptis pertinentibus ad fidem.

Secundo, de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ, et intellectus.

ARTICULUS I.

Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Pro affirmativa.=Videtur quod in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

1. De eo, quod est maxime homini necessarium, debuit ei dari præceptum. Sed credere est maxime homini necessarium, ut Apost. ad Heb. 11. dicit. Ergo homini debuerunt dari præcepta credendi.

2. In novo testamento ponuntur expressa mandata de fide. Ergo videtur, quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

Antec. prob., quia Joan. 14. dicit. *Creditis in Deum, et in me credite.*

Conseq. Quia novum testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura.

3. In veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem, ut patet Exod. 20. et Deuteronom. 13. Ergo in veteri lege debuerunt etiam dari præcepta de fide.

Conseq. Quia ejusdem rationis est, præcipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita.

4. In veteri lege dantur præcepta de confessione et promulgatione fidei, ut patet Exod. 12. et Deut. 13. Ergo lex vetus debuit habere præcepta fidei.

Conseq. Quia confessio est actus fidei.

5. Eccles. 2. dicitur.«Qui timetis Do»minum credite illi.» Ergo in veteri lege dantur præcepta credendi.

Conseq. prob., quia omnes libri veteris testamenti dicuntur lex vetus, et non solum libri Moysi: et hoc patet, quia Dominus Joan. 15. dicit: sicut in lege eorum scriptum est. *Odio habuerunt me gratis.* Quod tamen non est scriptum in lege Moysi, sed in Psalmis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Ad Rom. 3. Legem veterem nominat legem factorum, et dividit eam contra legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

Determinatio.

Distinctio. Actus credendi est duplex. Unus est quo credimus Deum esse, quod est primum, et principale inter omnia credibilia. Alius est quo credimus alia quæ ordinantur ad fidem, qua credimus Deum esse.

1.ª Conclusio. Præceptum de actu credendi Deum esse, non debuit dari, nec in veteri, nec in nova lege, sed hujus fides debet præsupponi ad legis præcepta.

Prob. Antequam aliquis credat Deum esse, non est Deo subjectus, secundum quod est auctor legis scriptæ, vel gratiæ. Ergo nec in veteri, nec in novo testamento debuit dari præceptum de credendo Deum esse.

Conseq. prob., quia lex non imponitur ab aliquo domino, nisi suis subditis: et ideò præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem, ad eum qui dat legem.

Antec. Quia prima subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud ad Heb. 11. *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est.*

Et confirmatur concl. quoad secundam partem, scilicet quod fides præsupponatur ad legis præcepta, quia semper ante præcepta legis præmittitur fides, ut patet Exod. 20. et Deuter. 6. ut scilicet significetur, quod præcepta legis solum credentibus dantur. Et sic actus credendi Deum esse, non præcipitur, sed præceptis præsupponitur.

2.ª Conclusio. Præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis.

Prob. Quia August. tract. 83. in Joan. dicit exponens illud. *Hoc est præ-*

ceptum meum, plurima sunt nobis de fide mandata.

3.ª Conclusio. In veteri lege nulla data fuerunt præcepta credendi.

Prob. Quia in veteri lege, non erant secreta fidei populo exponenda, et ideo supposita fide unius Dei, nulla alia sunt in veteri lege data de fide præcepta.

4.ª Conclusio. In lege nova convenienter data sunt præcepta credendi.

Probatur. Quia in nova lege præter fidem unius Dei, sunt exposita fidei secreta, quæ ulterius credenda proponuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod de eo quod est maxime necessarium, debet dari præceptum, si tamen ille, cui præceptum dandum est, subjiciatur præcipienti. Et quia fides est necessaria, tamquam principium spiritualis vitæ, et per ipsam mens Deo subjicitur primo, ideo de ipsa non debuit dari præceptum, sed præsupponi præcepto. Maior igitur non est universaliter vera; non enim de omni necessario præceptum dari debet, sed aliquod necessarium præceptis præsupponi debet.

Ad 2. Neg. conseq. Nam quia in veteri testamento non erant secreta fidei populo explicanda, præsupposita fide unius Dei, non erant danda aliqua præcepta de fide, eo quod ea quæ credenda præcipiuntur, sunt secreta fidei. In novo autem testamento, præsupposita fide unius Dei (de hac enim non datur præceptum) datur præceptum de aliis credendis. Unde Dominus loco citato, præsupponit primo fidem unius Dei, dum dicit: *creditis in Deum*, et postea præcipit fidem Incarnationis, dum subdit. *Et in me credite*. Eo quod secretum Incarnationis in nova lege fuerit manifestatum.

Ad 3. Neg. consequentia. Ad prob. dicitur, quod ejusdem est præcipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita, si tamen ille, cui præcipitur virtus, et prohibentur opposita vitia, subjiciatur præcipienti. Et quia qui non habet fidem, non est Deo secundum mentem subjectus, ideo ei non potest dari præceptum de fide: et iterum, quia præcepta prohibitiva respiciunt peccata, quæ corrumpunt virtutem, quæ ex particularibus defectibus corrumpitur, ideo præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad 4. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de ipsa fide, et de fidei confessione. Confessio enim, vel doctrina fidei præsupponit hominis subjectionem ad Deum per fidem; fides autem ipsa non præsupponit, sed facit hominem Deo subjectum, et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad 5. Dicitur, quod in illa etiam authoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse; unde præmittit: *Qui timetis Dominum*, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, *credite illi*, ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipue ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus. Unde subditur. *Et non evacuabitur merces vestra.*

ARTICULUS II.

Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, et ad intellectum.

Pro negativa.=Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, et ad intellectum.

1. Præcepta pertinentia ad cognitionem debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Sed precepta scientiæ et intellectus pertinent ad cognitionem, et præcepta decalogi ad actionem. Ergo præcepta pertinentia ad scientiam et ad intellectum, debent præcedere præ-

cepta decalogi, et tamen in scriptura primo traduntur præcepta decalogi, quam aliqua præcepta ad scientiam et ad intellectum pertinentia.

2. In veteri lege dantur de doctrina aliqua præcepta affirmativa, ut patet Deut. 4. *Docebis ea filios, aut nepotes tuos.* Et aliqua prohibitiva, ut Deut. 4. *Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo debuit dari etiam, et prius aliquod præceptum de disciplina, quod tamen in lege veteri non fit.

Prob. conseq. Quia disciplina præcedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit, quam alium doceat.

3. Regi mandatur ut addiscat scientiam legis, ut patet Deut. 17. Et tamen sacerdoti hoc non præcipitur. Ergo inconvenienter traduntur hæc præcepta.

Conseq. prob., quia *scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti, quam regi*, ut dicitur Malach. 2. et Oseæ 4.

4. Meditatio eorum quæ ad scientiam, et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo, et etiam hujusmodi meditatio impeditur per extraneas occupationes. Ergo inconvenienter præcipitur Deut. 6. *Meditaberis ea, sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens, atque consurgens*, et sic hujusmodi præcepta inconvenienter traduntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Deut. 4. dicitur. *Audientes universi præcepta hæc, dicant. En populus sapiens et intelligens.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum, convenienter traduntur in lege veteri, et abundantius in novo testamento.

Prob. Per præcepta pertinentia ad scientiam, et ad intellectum quæ traduntur in lege veteri, præcipitur acceptio scientiæ, et intellectus, usus, et conservatio. Ergo hujusmodi præcepta convenienter traduntur.

Consequentia probatur, quia circa scientiam, et intellectum illa tria possunt considerari, scilicet acceptio. Debet enim scientia acquiri; et qui accepit, uti ea debet. Et tandem eam conservare tenetur. Acceptio fit per doctrinam et disciplinam; usus consistit in meditatione, ut scilicet habens scientiam et intellectum, meditetur quæ scit et intelligit. Conservatio autem fit, per memoriam, ut scilicet recordetur eorum, quæ scit, et intelligit. Præcepta igitur ad scientiam et intellectum pertinentia, quibus præcipitur acceptio, usus, et conservatio sunt convenientia.

Antecedens prob. quoad singulas partes. Et primo, quod in scriptura præcipiatur acceptio scientiæ. Duo pertinent ad acceptionem scientiæ, scilicet doctrina et disciplina, hoc est ut aliquis doceat et aliquis addiscat: et utrumque præcipitur in veteri testamento. Et de disciplina quidem dicitur Deut. 6. *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo.* Et hoc pertinet ad disciplinam: quia discipulus debet applicare cor suum his quæ dicuntur. Et quod ibidem subditur: *et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam.

Usus autem qui in meditatione (ut dictum est) consistit, præcipitur, dum subditur: et meditaberis sedens in domo tua et ambulans. Conservatio vero quæ ad memoriam pertinet, præcipitur, dum ibidem adhuc subditur. Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, et movebuntur ante oculos tuos, scribesque ea in limine, et in hostiis domus tuæ. Quod Deut. 4. dicitur manifestius, *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Scientia enim et intellectus fidelium consistit in scientia, et intelligentia divinorum præcepto-

rum: quod datur intelligi Deuter. 4. ubi post proposita præcepta dicitur. *Hæc est vestra sapientia, et intellectus vester in populis.* Et ideo primo erant proponenda legis præcepta, et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum: et ideo præcepta pertinentia ad scientiam, et intellectum non debuerunt poni ante, nec inter præcepta decalogi, sed post ipsa.

Ad 2. Dicitur concedendo totum, dantur enim in lege veteri, non solum præcepta pertinentia ad doctrinam, sed etiam ad disciplinam, ut in corpore dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta: disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per maiores debent pervenire.

Ad 3. Dicitur ad conseq. et ad ejus prob. quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio: et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non ita est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus, et ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei, per sacerdotes.

Ad 4. Dicitur ad ipsum consequens (exponendo verba scripturæ in eo citata) quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus á vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philos. in 1. Ethic. cap. ult. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 16.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et merito fuisse insinuatum á scripturis, quod in lege veteri non erant danda præcepta de fide, et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas: insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Rom. 3. "Ubi est gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non: sed per legem fidei." Ubi non tantum Apostolus legem veterem vocat legem factorum; sed et eam contradistinguit legi fidei. Ac si relinquat dicendum in proposito. In lege veteri, quia erat lex factorum, et ita, quod distinguebatur á lege fidei, non erant danda præcepta de fide. Idem per hoc insinuatur, quod dicitur capite 9. "Gentes, quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam:" justitia autem, quæ ex fide est. Israel vero sectando justitiam, in legem justitiæ non pervenit. Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus. Et per hoc, quod in capite 10. legem veterem dicit esse eam, de qua Moyses dixit, quod qui fecerit homo, vivet in ea; distinguendo eam á justitia, quæ ex fide est. Per quæ omnia singillatim, et c. 9. et 10. manifestare intendit; quod lex vetus est lex operum, atque factorum, ut distinguuntur á lege, et á justitia ex fide, et intendit relinquere dicendum in proposito. In lege veteri, etc. ut nunc supra. Unde, ut ex abundanti loquamur, non negat, quod facta, seu opera requirantur necessario in lege nova, quam dicit esse legem fidei, continereque justitiam ex fide, sed dicit, quod facta, sive opera in nova lege non distinguuntur á lege fidei, ut patet textum bene penetranti. Alioquin, si opera non requireret

Apostolus in nova lege; quomodo ipsam diceret esse justitiam? Justitia namque profitentium novam legem, quam sane justitiam et Apostolus noverat, est, quod, nisi abundaverit supra justitiam Pharisæorum, non introducet in regnum cœlorum, *Matth.* 5. Ergo per illa omnia Apostolus concludere voluit: quod opera requiruntur nunc, sed modo meliori, quo tunc: quia tunc erant quasi sine fide, in quantum in lege illa non dabantur præcepta de fide, ideo enim vocabatur lex factorum, nunc autem debent esse, sive fieri, simul cum fide, de qua, ut Augustinus dicit, plurima sunt nobis data præcepta. *Secundo*, ut ad, unde parum digressi videmur, redeamus, vides: quomodo ex iis etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scriptura, quod ea, quæ traduntur in illa, convenienter traduntur, et consequenter, quod scientia, et intellectus, cum tradantur in scriptura, ut patet in argumento contra, ibi convenienter ponantur. Insinuatur autem id universaliter per hoc, quod dicitur in persona totius scripturæ, Prov. 8. "Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum. Recti sunt intelligentibus, et æqui invenientibus scientiam." Ecce, quod et in veritate, et in bonitate, et in ordine, et in rectitudine, et in æquitate, quidquid ponitur in scriptura, ut sic, conveniens est. Dictum autem hoc Prov. sit tibi regula communissima ad omnia in scripturis reperta, quando vel de veritate eorum, vel bonitate, vel ordine, vel, etc. disputatur. Quæ regula sit firmissima decisio omnium talium disputationum, seu dubiorum, etc. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO DECIMA SEPTIMA,

DE SPE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primo de ipsa spe. Secundo de dono timoris. Tertio de vitiis oppositis. Quarto de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe. Secundo de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum spes sit virtus.

Secundo, utrum objectum ejus sit beatitudo æterna.

Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto, utrum spes sit virtus theologica.

Sexto, de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis.

Septimo, de ordine ejus ad fidem.

Octavo, de ejus ordine ad charitatem.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit virtus.

Pro negativa. = Videtur, quod spes non sit virtus.

1. Virtute nullus male utitur, inquit August. lib. 2. de lib. arb. c. 18. et 19. Sed spe aliquis male utitur. Ergo spes non est virtus.

Minor, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut etiam circa alias passiones. Unde potest quis declinare á medio ad unum extremorum, et sic male uti spe.

2. Nulla virtus procedit ex meritis. Sed spes est ex gratia, et meritis proveniens, ut Mag. dicit in 3. sent. d. 26. Ergo spes non est virtus.

Maior probatur, quia *Deus operatur virtutem in nobis, sine nobis*, ut Aug. dicit super Psal. 118.

3. *Virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur 7. Phis. tex. 17. Sed spes non est dispositio perfecti, sed potius imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. dicit lib. Moral. c. 33. quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, scilicet fides, spes et charitas. Ergo spes est virtus.

Determinatio.

Conclusio. Spes est virtus.

Probatur. Principium boni actus humani est virtus. Spes est principium boni actus humani. Ergo spes est virtus.

Maior prob., quia dicitur 2. Ethic. quod *virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Oportet ergo ut ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod talis actus respondeat alicui virtuti humanæ.

Minor. Principium actus attingentis propriam mensuram, est principium actus boni humani. Sed spes est principium actus humani attingentis propriam mensuram. Ergo spes est principium boni actus humani.

Maior hujus prob., quia in omnibus regulatis et mensuratis, bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit. Sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit á debita mensura. Unde actus qui debitam mensuram attingit, est bonus, et principium talis actus est principium boni actus.

Minor hujus prob. Actus humanus attingens rationem, aut Deum, attingit propriam mensuram. Sed actus spei attingit ipsum Deum. Ergo actus spei attingit propriam mensuram.

Maior hujus manifestatur. Nam mensura humanorum actuum est duplex. Una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio. Alia autem suprema et excedens, scilicet Deus. Unde omnis actus humanus attingens Deum, vel rationem, attingit propriam mensuram, et per hoc est bonus.

Minor hujus. Quia actus spei, de qua nunc loquimur habet pro objecto bonum futurum arduum, possibile á nobis haberi, non quidem per nosmetipsos, sed per divinum auxilium, et sic attingit Deum, cuius auxilio innititur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad prob. dicitur dupliciter. Primo, quod sicut in aliis virtutibus moralibus accipitur medium virtutis, per hoc quod attingit rectam rationem, in quo medio consistit ratio virtutis: ita et in spe, bonum virtutis accipitur per hoc quod homo attingit sperando, debitam regulam, scilicet Deum. Unde sicut virtute non potest quis male uti, quia si male uteretur, jam rationem virtutis non haberet; ita spe nullus male potest uti, quia si ad alterum extremorum declinaret, jam non rationem virtutis, sed vitii haberet, scilicet desperationis, vel præsumptionis.

Secundo dicitur ad eamdem prob. quod spes, de qua nunc loquimur, non est passio, sed habitus mentis, ut infra patebit art. 5. hujus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod spes dicitur provenire ex meritis quantum ad rem speratam, prout aliquis sperat se adepturum beatitudinem ex gratia, et meritis, et quantum ad actum formatum. Actus enim formatus spei est ex gratia et meritis, sed ipse habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus, secundum quod non habet adhuc quod sperat, sed tamen est perfectus quantum ad hoc, quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

Pro negativa.=Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei.

1. Quod excedit omnem animi mo-

tum, non potest esse objectum spei. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum. Ergo beatitudo æterna non potest esse objectum spei.

Maior. Quia actus spei est quidam animi motus.

Minor. Quia 1. Cor. 2. dicitur quod *in cor hominis non ascendit.*

2. Homo licite petit á Deo, non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia, quam temporalia et etiam liberationem á malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione Dominica Matth. 6. Ergo beatitudo æterna non est sola proprium objectum spei, sed etiam alia.

Conseq. probatur, quia petitio est spei interpretativa. Juxta illud Psal. 36. *Revela Domino viam tuam, et spera in eo et ipse faciet.*

3. Objectum spei est bonum arduum, Sed in comparatione ad hominem, multa alia sunt ardua, præter æternam beatitudinem. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Ad hebræos 6. dicit. *Habemus spem incedentem*, idest *incedere facientem ad interiora velaminis*, idest *ad beatitudinem celestem*, ut Gloss. c. 6. ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

Determinatio.

Conclusio. Proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.

Prob. Spes de qua loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio, ad consequendum bonum speratum, ut dictum est. Ergo objectum spei est bonum infinitum: ergo objectum spei est beatitudo æterna.

1. Conseq. prob., quia oportet effectum esset proportionatum causæ. Sed Deus est causa infinitæ virtutis. Ergo bonum quod proprie, et principaliter á Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis. Infinitæ enim virtutis proprium est ad infinitum bonum perducere.

2. Conseq. prob., quia non minus aliquid á Deo sperandum est, quam sit ipse, cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia. Ergo hoc bonum infinitum, quod á Deo sperare debemus est vitia æterna quæ in fruitione Dei consistit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. quod beatitudo quidem perfecte in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ et qualis sit, sed potest cadere in apprehensione hominis secundum communem rationem, prout est bonum perfectum, et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apost. dicit quod *spes incedit usque ad interiora velaminis.* Quia id quod speramus, est nobis quasi adhuc velatum.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod quæcumque alia bona non debemus á Deo petere, nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde spes principaliter respicit beatitudinem æternam. Alia vero quæ petuntur á Deo, respicit secundario, in ordine ad beatitudinem æternam. Sicut et fides, principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod habito respectu ad ipsam beatitudinem quam homo sperat, nil aliud est homini arduum. Sed habito respectu ad propriam virtutem, etiam alia quædam sunt ardua homini, de quibus est spes in ordine ad beatitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

Pro affirmativa.=Videtur, quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

1. Apost. sperabat perfectionem boni operis Philipensibus, usque in diem Christi, ut dicitur ad Phil. 1. Ergo quis potest alteri æternam beatitudinem sperare.

Conseq. prob., quia perfectio illius diei erit beatitudo æterna.

2. Petimus á Deo, ut alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Jac. ult. *Orate pro invicem, ut salvemini.* Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

Conseq. prob., quia ea quæ á Deo petimus, speramus obtinere ab eo.

3. Aliquis potest desperare de beatitudine alterius. Ergo potest aliquis alteri vitam æternam sperare.

Antec. Quia Aug. dicit in libro de verbis Domini 18. de nemine esse desperandum, dum vivit: quod frustra diceret, si non posset quis de alterius salute desperare.

Conseq. prob., quia spes, et desperatio sunt de eodem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in Enquirid. c. 8. quod *spes non est nisi rerum ad Deum pertinentium, qui eorum qui spem habent gerere perhibetur.*

Determinatio.

Distinctio. Spes potest esse alicujus rei dupliciter. Uno modo absolute. Alio modo facta quadam suppositione, scilicet quod quis unierit sibi alterum per amorem.

1.ª Conclusio. Spes absolute est de bono proprio ipsius qui sperat, et non de bono alterius.

Probatur. Omnis motus semper est ad proprium terminum, proportionatum ipsi mobili. Sed spes est quidam motus, sive propensio appetitus in aliquod bonum arduum, tamquam in terminum. Ergo spes absolute respicit solum proprium bonum, et propriam beatitudinem sperantis, et non alterius.

Minor prob. ex differentia quæ est inter spem et amorem. Amor enim est virtus unitiva amantis ad amatum, et quia unio est duorum distinctorum, ideo amor absolute, et per se, et directe respicit alium, eum scilicet quem quis sibi per amorem unit. Spes vero est motus, et ideo solum proprium terminum respicit, qui est bonum arduum, proportionatum ipsi speranti.

2.ª Conclusio. Aliquis potest sperare alteri beatitudinem præsupposita unione cum altero per amorem.

Prob. Quia tunc alter est quasi ipsemet: unde bonum alterius est quasi proprium ipsius, cui quis unitus est per amorem.

3.ª Conclusio. Spes qua quis sperat sibi, et alteri sibi per amorem unito beatitudinem, est eadem virtus.

Prob. á simili, quia sicut eadem est charitas, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum; ita eadem virtus est spes, qua quis sibi et alteri beatitudinem sperat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. et ad reliqua dicitur, quod possumus sperare beatitudinem alteri, et á Deo eam petere. Et non desperamus de alterius salute, quatenus alium nobis per amorem unimus.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit licite sperare in homine.

Pro affirmativa. = Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine.

1. Ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum. Ergo aliquis potest in homine sperare.

Antec. prob., quia Greg. dicit lib. 1. dial. cap. 8. quod *prædestinatio juvatur precibus sanctorum.*

Conseq. Quia objectum spei est beatitudo æterna.

2. *Homini imputatur in vitium, quod aliquis in eo sperare non possit,* ut dicitur Hierem. 9. c. Ergo licite potest quis in homine sperare.

Conseq. Quia si non posset aliquis sperare in homine, non esset alicui homini in vitium imputandum, quod quis in eo sperare non posset.

3. Homo potest licite petere aliquid ab homine. Ergo homo licite potest sperare in homine.

Consequentia probatur, quia petitio est interpretativa spei.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Hier. 17. dicitur. *Maledictus homo qui confidit in homine.*

Determinatio.

Distinctio. Spes duo respicit, ut dictum est art. 1. scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod bonum illud obtinetur. Bonum quod quis sperat obtinere, habet rationem causæ finalis. Et auxilium per quod bonum illud obtinere sperat, habet rationem causæ efficientis.

Et in utroque horum generum causarum datur principale, et secundarium. Principale enim in genere causæ finalis est finis ultimus. Secundarium vero est bonum, quod ordinatur ad ultimum finem. Principale in genere causæ efficientis, est primum efficiens. Secundarium vero est agens instrumentale.

Spes igitur respicit ad ultimum finem, æternam beatitudinem. Et ut proprium efficiens divinum auxilium, Ut vero secundarium efficiens respicit etiam auxilium creaturæ. Et ut finem secundarium respicit bona, per quæ ad beatitudinem pervenit, ut sunt virtutes, gratia, etc.

1.ª Conclusio. Homo non potest sperare in homine tamquam in primo efficiente.

Prob. á simili. Sicut enim non est sperandum aliquod bonum, præter æternam beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem.

2. Conclusio. Homo licite potest sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata.

Hæc concl. prob. per tria argumenta facta pro affirmativa. Juvatur enim prædestinatio per merita sanctorum, sicut per secundarium auxilium. Et hoc auxilium licite petere possumus á sanctis, et vituperantur illi, á quibus tale auxilium sperare non possumus.

Unde non oportet aliter his argumentis respondere.

ARTICULUS V.

Utrum spes sit virtus theologica.

Pro negativa. = Videtur quod spes non sit virtus theologica.

1. Virtus theologica habet Deum pro objecto. Sed spes non solum habet Deum pro objecto, sed etiam alia bona, quæ á Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut dictum est 1. 2. q. 64. art. 4. Sed spes consistit in medio duorum vitiorum, scilicet præsumptionis, et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Expectatio non est virtus theologica, sed moralis. Sed spes est quædam expectatio. Ergo spes non est virtus theologica, sed moralis.

Maior. Quia expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis.

4. Virtus cujus objectum est arduum, non est theologica. Sed spei objectum est arduum. Ergo spes non est virtus theologica.

Maior prob., quia tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus naturalis, et non theologica.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. 1. Cor. c. 13. connumerat

spem fidei et charitati, quæ sunt virtutes theologicæ.

Determinatio.

Conclusio. Spes est virtus teologica.

Prob. Virtus cujus principale objectum est Deus, est theologica. Sed spei principale objectum est Deus. Ergo spes est virtus theologica.

Maior prob., quia ratio virtutis theologicæ consistit in hoc quod habeat Deum pro objecto, ut dictum est 1. 2. qu. 62.

Minor., quia spes habet rationem virtutis ex hoc, quod attingit supremam regulam humanorum actuum, quam attingit sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum, sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod virtuti theologicæ non competit esse in medio duorum vitiorum per se, et ratione proprii objecti, tamen potest sibi competere ratione eorum, quæ ordinantur ad proprium ejus objectum, et ratio horum est, quia in ipsa regula, vel mensura non est accipere medium et extrema, sed solum in regulatis et mensuratis: secundum enim quod aliquis excedit regulam, accipitur unum extremum, quod dicitur superfluum, et secundum hoc quod aliquis deficit á mensura, accipitur aliud extremum, quod dicitur diminutum. Et quia virtutes theologicæ sunt circa ipsam primam regulam et mensuram, non regulatam, nec mensuratam per aliam regulam, vel mensuram, in ipsis theologicis virtutibus non est accipere medium, vel extrema, ratione proprii objecti. Unde fides respectu proprii objecti non est media inter duo vitia, quia non potest nimis inniti primæ veritati, cui si non innitatur, jam fides non est. Et similiter spes non potest nimis divino inniti auxilio. Et charitas non potest nimis Deum diligere. Sed tamen, sicut fides ex parte creditorum potest habere medium, quatenus scilicet, quod creditur, est medium inter duo falsa; ita spes respectu eorum quæ sperat propter finem, potest habere medium et extrema, in quantum vel præsumit ea quæ sunt supra virtutem suam, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod expectatio est duplex. Quædam importat dilationem expectati, et hæc pertinet ad virtutem moralem, scilicet ad longanimitatem et non ad spem, quæ est virtus theologica. Alia est expectatio, quæ importat respectum ad auxilium divinum, sive res sperata differatur, sive non; et sic, expectatio ponitur in diffinitione spei.

Ad 4. Dicitur, quod arduum est duplex. Quoddam quod non excedit virtutem ejus qui in illud tendit. Alterum vero est, quod excedit virtutem tendentis in illud, et est alterius auxilio consequendum. Tunc ad maiorem dicitur, quod tendere in arduum, quod non excedit virtutem tendentis, pertinet ad magnanimitatem. Sed tendere in arduum, quod est alterius auxilio consequendum, pertinet ad spem. Et ad minorem dicitur, quod objectum spei est arduum, excedens virtutem sperantis, et alterius auxilio assequendum.

ARTICULUS VI.

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Pro negativa. = Videtur, quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

1. Habitus quorum idem est objectum, non distinguuntur. Sed spei et aliarum virtutum theologicarum idem est objectum. Ergo spes ab aliis theologicis virtutibus non distinguitur.

Maior. Quia habitus distinguuntur secundum objecta.

2. Expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est, et ad fidem, cum in symbolo dicatur. *Expecto resurrectionem mortuorum.* Ergo fides et spes non distinguuntur.

3. Virtus per quam homo tendit in Deum, non differt á charitate. Sed spes est virtus, per quam homo tendit in Deum. Ergo spes non est virtus distincta á charitate.

Maior probatur, quia tendere in Deum pertinet ad charitatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Spes connumerantur aliis virtutibus theologicis, ut Greg. dicit 1. Moral. c. 28. Ergo spes distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

Conseq. probatur. Quia ubi non est distinctio, non est numerus.

Determinatio.

Conclusio. Spes est distincta ab aliis virtutibus theologicis, scilicet á fide et charitate.

Probatur. Habitus qui habent eamdem rem pro objecto, sub diversa tamen ratione, sunt ab invicem distincti. Sed fides, spes et charitas sunt habitus, qui habent eamdem rem pro objecto, scilicet Deum, sub diversa tamen ratione. Ergo fides, spes et charitas sunt distinctæ virtutes.

Maior prob., quia habitus distinguuntur ex diversa ratione formali objecti.

Minor probatur. Charitas facit hominem inhærere Deo, propter seipsum, uniens mentem hominis Deo per affectum amoris. Fides facit inhærere hominem Deo, in quantum ipse Deus est nobis principium cognoscendi veritatem. Spes vero facit hominem Deo inhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur, ad beatitudinem obtinendam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod virtutum theologicarum est quidem idem objectum materialiter, scilicet ipse Deus, tamen sub diversa formali ratione, quæ sufficit ad distinctionem habituum, ut dictum est alias 1. 2. q. 54. art. 2.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod expectatio futuræ gloriæ ponitur in symbolo, non quod sit actus proprius fidei, sed quia actus spei præsupponit fidem, et manifestatur fides, quam habemus de futura vita, per actum spei, quo ipsam expectamus; si enim eam non crederemus, non expectaremus.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod homo tendit in Deum per spem, et per charitatem, sed diversa ratione. Per spem enim tendit homo in Deum, sicut in quoddam finale bonum adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Per charitatem vero tendit homo in Deum, quatenus unit affectum Deo, ut non sibi, sed Deo vivat.

ARTICULUS VII.

Utrum spes præcedat fidem.

Pro affirmativa.—Videtur, quod spes præcedat fidem.

1. Introitus fidei præcedit fidem. Sed spes est introitus fidei, ut Gloss. dicit super illud, *spera in Domino, et fac bonitatem.* Ergo spes præcedit fidem.

2. Quod ponitur in diffinitione fidei, est prius fide. Quod enim ponitur in diffinitione alterius, debet esse prius et magis notum quam sit illud, in cujus diffinitione ponitur. Sed spes ponitur in diffinitione fidei, ut patet ad Heb. 11. dum dicitur: *Fides est substantia sperandarum rerum.* Ergo spes est prior fide.

3. Quod præcedit actum meritorium, præcedit fidem. Sed spes præcedit actum meritorium, ut dicitur primæ Cor. 9. *Qui arat debet arare in spe fructus percipiendi.* Ergo spes præcedit fidem.

Maior prob., quia actus fidei est meritorius.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Glossa interlin. super illud Mat-

thæus 1. *Abraham genuit Isaac*, dicit fides spem.

Determinatio.

Conclusio. Fides absolute præcedit spem.

Prob. Virtus per quam proponitur nobis objectum spei, præcedit ipsam spem. Sed per fidem proponitur nobis objectum spei. Ergo fides præcedit spem.

Maior prob., quia ad hoc, quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei, ut possibile adipisci.

Minor prob. Nam objectum spei, uno modo est beatitudo æterna; et alio modo divinum auxilium, ut dictum est. Et utrumque horum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam æternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. 11. «Accedentem ad Deum, oportet credere quia est et quod inquirentibus se, remunerator sit.»

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod sicut Gloss. ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, non ipsius habitus fidei, sed rei creditæ per habitum fidei: quia scilicet per spem intratur ad videndum quod creditur. Vel secundo dicitur ad eamdem minorem, quod spes est introitus fidei, quatenus per spem homo stabilitur et perficitur in fide.

Ad 2. Dicitur, quod maior est vera de eo, quod ponitur in diffinitione alicujus tamquam essentiale et per se, non autem de eo, quod ponitur per accidens, et ut circumlocutivum essentialis differentiæ. Tunc ad minorem dicitur, quod res speranda ponitur in diffinitione fidei per accidens, eo quia objectum proprium fidei non est apparens secundum seipsum, unde necessarium fuit ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem, sed sufficit si habeat concomitantem, vel consequentem.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas sit prior spe.

Pro affirmativa.=Videtur, quod charitas sit prior spe.

1. *Ex fide est charitas et ex charitate est spes*, dicit Ambros. l. 8. super Luc. 17. Ergo charitas est prior spe, sicut fides charitate.

In forma. Illud ex quo est spes, est prius spe. Sed ex charitate est spes, ut Ambros. dicit. Ergo charitas est prior spe.

2. "Boni motus atque affectus, ex amore et sancta charitate veniunt," ut Ang. dicit 14. de civ. Dei c. 9. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo sperare derivatur á charitate.

3. Mag. dicit in 26. dist. 3. sententiarum, quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt, non solum rem speratam, sed etiam spem quam natura præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit 1. Tim. 1. cap. "Finis præcepti charitas est, de corde puro et conscientia bona," Gloss. *idest spe.* Ergo spes est prior charitate.

Determinatio.

Distinctio. Ordo est duplex. Unus quidem secundum viam generationis et naturæ, secundum quem imperfectum est prius perfecto. Alius ordo est perfectionis et formæ, secundum quem naturaliter perfectum est prius imperfecto.

1.ª Conclusio. Ordine generationis spes est prior charitate.

Prob. Motus pertinens ad amorem imperfectum, præcedit charitatem ordine generationis. Sed spes pertinet ad amorem imperfectum, charitas vero ad amorem perfectum Dei. Ergo spes est prior charitate.

Maior prob., quia imperfecta sunt priora ordine generationis.

Minor manifestatur. Pro quo est sciendum quod spes, sicut et omnis alius motus appetitus est ex amore, ut alias dictum est. Amor autem est duplex. Quidam est perfectus. Et quidam est imperfectus. Perfectus amor est, quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum. Sicut homo amat amicum, et dicitur amor amicitiæ. Imperfectus vero amor est, quo quis amat aliquem, non secundum seipsum, sed ad hoc ut aliquod bonum ipsi amanti per amatum proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit, puta pecuniam, honorem, etc. Charitas igitur pertinet ad amorem perfectum, quia inhæret Deo secundum seipsum: spes vero pertinet ad amorem imperfectum, quia qui sperat, inhæret Deo ut aliquid obtineat ab ipso. Et sic patet minor, scilicet quod spes pertinet ad amorem imperfectum, charitas ad perfectum.

Et confirmatur conclusio, quia sicut aliquis introducitur ad amandum Deum, per hoc quod timens ab ipso puniri, cessat á peccato, ut Augustinus in 1. Canon. Joan. tract. 9. dicit; ita spes introducit ad charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari á Deo, accenditur ad amandum Deum, et servandum ejus præcepta.

2.ª Conclusio. Charitas est prior spe secundum ordinem perfectionis.

Probatur per primum argumentum factum pro affirmativa.

Corollarium: adveniente charitate, spes perfecta redditur.

Prob. Quia de amicis maxime speramus. Unde quando quis per charitatem factus est Dei amicus, maxime de eo sperat: et secundum hoc dicit Ambrosius, quod *spes est ex charitate.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illa verba Ambrosii intelligenda sunt de spe secundum maiorem perfectionem, spes enim perfectior fit ex charitate.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod spes et omnis bonus motus ex amore procedit, vel ex amore perfecto, vel imperfecto: unde spes formata est ex charitate, non autem omnis actus spei.

Ad 3. Dicitur, quod magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, sicut et merita ex charitate causata.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 17.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod spes est virtus. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Eccl. 24. *Ego mater sanctæ spei*: et mox sequitur: *In me omnis spes virtutis.* Ergo sancta illa spes, quam habemus á sapientia matre ejus, est virtus. Item Rom. 5. *Spes non confundit, quia charitas Dei*, etc. Ergo spes, cum charitate formetur, est virtus. Item Rom. 8. *Spe salvi facti sumus.* At virtutibus salvamur juxta SS. Doctores. Item 1. Petr. 1. *Regeneravit nos in spem vivam.* Si viva: ergo procul dubio virtus est. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod beatitudo æterna est objectum proprium spei, et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuarunt vero id per hoc, quod dicitur Psal. 90. "Tu es Domine spes mea." Et 72. "Ponere in Domino spem meam." Et 61. "Spes mea in Deo est." Et 13. "Dominus spes ejus est." Item Sap. 3. "Spes justorum immortalitate plena est." Item Eccl. 34. "Qui timet Deum, nihil trepidabit, ipse est spes ejus." Item Rom. 5. "Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei." De qua gloria filiorum

Dei postea dicit Rom. 8. quod "non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis." *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod unus sperare potest alteri beatitudinem, et merito ab Augustino, quod nullus potest sperare beatitudinem aliis ad se non pertinentibus. Insinuatur autem primum per hoc, quod dicitur Heb. 6. "Confidimus de vobis, dilectissimi, meliora, et viciniora saluti." Et infra. "Ut efficiamini imitatores eorum, qui hæreditabunt promissiones." Ecce, quod sperat eis et bona spiritualia viciniora saluti in hac vita: et promissionum hæreditatem, idest vitam æternam. Sed nota hic ly *dilectissimi*, pro correspondentia ad conclusionem *secundam*. Insinuatur vero ab Augustino secundum in principio dictum per hoc, quod dicit, ut *in argumento contra* recitatur. Vide ibi. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod non debet quis confidere in homine; et quod potest in ipso confidere. Insinuarunt autem primum per id, quod in vituperium aliquorum confidentium in Ægyptum dicitur Isa. 36. "Confidis super baculum arundineum confractum; cui si innixus fuerit homo, intrabit in manum ejus, et perforabit eam." Ecce: quantum malum causat spes in homine; intelligendo scilicet, ut in conclusione. Et 59. *Confidunt in nihil, et loquuntur vanitates*. Insinuatur autem secundum per hoc, quod dicitur Galat. 5. "Confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis." Et 2. Thessal. 4. "Confidimus de vobis in Domino; quoniam, quæ præcipimus, et facitis, et facietis." Ubi utrumque expressit: per quod conclusio articuli tota comprehenditur. Dixit enim ly *in Domino*, tamquam principali, tum fine, tum efficiente: et ly *in vobis*, vel *de vobis*, tamquam secundario, tum fine, tum agente. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod spes est virtus theologica. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Psal. 30. "In te Domine speravi." Et Joel. 3. "Dominus spes populi sui." Et 1. Timoth. 4. "Speramus Deum vivum." Ecce: quod spes fidelium respicit Deum, seu habet Deum pro objecto: et consequenter, quod est virtus theologica. Nam virtus dicitur theologica ex eo: quod Deum pro suo objecto habeat, ut in tex. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim declaretur doctrina hæc angelica, et consolidetur.

Ex art. 6 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod spes est quid distinctum á reliquis virtutibus theologicis, scilicet á fide, et charitate. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur 1. Cor. 13. "Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc, major autem horum est charitas." Ubi Apostolus *dupliciter* distinctionem aperte significat; *primo* per ly *tria hæc*: *secundo* per ly *major horum*. Non enim possent esse tria numeraliter, neque una comparari posset aliis, cum comparatio supponat comparatorum distinctionem: nisi inter se distincta essent. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Conc. *Trid.* quod *fides absolute præcedit spem*. Insinuavit autem id, per hoc, quod dicit sess. 6. c. 6. "Disponuntur ad justitiam; dum excitati á divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt, atque illud in primis, á Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu. Et, dum peccatores se esse intelligentes á divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum fore propitium, illumque tamquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium, et detestationem." Ecce quod ly *fidem ex auditu concipientes*, et ly *credentes*, ponitur ante ly *in spem eriguntur fidentes*. Ex his quoque ideo prolixe adductis vides modum, quo fides generat spem in justificandis, licet infundatur á Deo: ut etiam de generatione tali loquitur post glossam Sanctus Doctor *in argumento contra*. Insinuatur et id per hoc, quod ait ibid.

A. 8. "Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis.» *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á Concilio *Trid.* et quod spes est prior charitate, et quod charitas est prior spe. Insinuavit autem *primum* per hoc, quod sess. 6. c. 6. modum, seu ordinem, quo peccator ad justificationem disponitur, assignans, dicit, "quod adjutus á Deo concipit primo fidem, secundo ex fide erigitur in spem, tertio ex spe venit ad charitatem, incipiens videlicet diligere Deum, cum detestatione peccati.» Vide Concilii hujus verba recitata superius art. 8. Insinuavit vero *secundum* per hoc, quod dicit: "spem sine charitate non justificare, adveniente autem illa, ad quam præparat viam justificare.» Verba vero Concilii sess. 14. c. 4. sunt hujusmodi "Illam contritionem imperfectam, quæ Attritio dicitur (quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, et pœnarum metu, communiter concipitur) si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ, declarat non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem, verum et donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et, quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat; tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.» Cum gratia vero gratum faciente secundum SS. Doctores, datur concomitanter charitas. Unde Concilium idem, quasi hoc significans, inquit sess. 6. c. 7. "In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem, et charitatem. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA OCTAVA.

DE SUBJECTO SPEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto spei.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto.

Secundo, utrum sit in beatis.

Tertio, utrum sit in damnatis.

Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum virtus spei sit in voluntate, sicut in subjecto.

Pro negativa. — Videtur quod spes non sit in voluntate, sicut in subjecto.

1. Virtus cujus objectum est bonum arduum, non est in voluntate ut in subjecto. Sed objectum spei est bonum arduum, ut dictum est. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili sicut in subjecto.

Maior prob., quia bonum arduum non est objectum voluntatis, sed irascibilis.

2. Ad perficiendum voluntatem sufficit charitas. Ergo spes non est in voluntate.

Antecedens probatur, quia charitas est perfectissima virtutum.

Conseq. Ei ad ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud.

3. Virtutes quarum actus possunt simul exerceri, non possunt pertinere ad eamdem potentiam. Sed actus spei et charitatis possunt simul exerceri. Ergo non possunt pertinere ad eamdem potentiam. Sed charitas manifeste pertinet ad voluntatem. Ergo spes ad voluntatem pertinere non potest.

Maior, quia una potentia non potest simul exercere plures actus: intellectus enim non potest simul plura intelligere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Spes non est in memoria, nec in in-

telligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam. Ergo est in voluntate.

Determinatio.

Conclusio. Spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Hæc conclusio habet duas partes. Prima, quod spes sit in appetitu sicut in subjecto: secunda, quod sit in appetitu superiori, et non in appetitu inferiori. Et quoad utramque partem probatur, et quoad primam sic

Probatur. Virtus cujus actus est motus appetitus, est in appetitu ut in subjecto. Sed actus spei est quidam motus appetitus. Ergo spes est in appetitu tamquam in subjecto.

Maior, quia habitus per actus cognoscuntur.

Minor, quia objectum spei est bonum, quod est objectum appetitus. Quoad secundam partem

Prob. Virtus cujus objectum non est bonum sensibile, sed intelligibile, non pertinet ad appetitum inferiorem qui dicitur irascibilis, sed ad appetitum superiorem qui dicitur voluntas. Sed principale objectum spei non est bonum sensibile, sed divinum. Ergo spes non pertinet ad inferiorem, sed ad superiorem appetitum.

Maior, quia motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione, et ideo necessario objectum horum motuum debet esse aliquid sensibile. Unde quando objectum non est sensibile, non potest habitus, qui est principium horum actuum, pertinere ad appetitum inferiorem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod bonum arduum est duplex, scilicet sensibile et intelligibile. Bonum arduum sensibile est objectum irascibilis: bonum vero arduum intelligibile est objectum spei. Unde ad minorem dicitur, quod bonum arduum sensibile non est objectum spei, sed irascibilis: bonum autem spei est bonum arduum intelligibile.

Ad 2. Dicitur, quod voluntas habet duplicem actum. Primus est diligere, alter est sperare. Ad antecedens igitur dicitur, quod charitas perficit sufficienter voluntatem, quantum ad actum dilectionis; sed tamen adhuc est necessaria alia virtus ad perficiendum eamdem voluntatem, quantum ad actum sperandi.

Ad 3. Dicitur, quod actus sive motus sunt in duplici differentia: quidam sunt disparati: quidam vero sic se habent, quod unus alteri subordinatur. Ad maiorem dicitur, quod motus sive actus primi generis non possunt esse simul in eadem potentia. Sed actus subordinati non inconvenit ut simul exerceantur ab eadem potentia. Et ad minorem dicitur, quod motus spei et charitatis habent ordinem adinvicem. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ, sicut et intellectus potest plura intelligere, si sint adinvicem subordinata.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in beatis.

Pro affirmativa.=Videtur quod spes sit in beatis.

1. In Christo fuit spes. Ergo in beatis potest esse spes.

Antecedens, quia ex ejus persona dicitur Psal. 30. *In te Domine speravi*, ut Glossa exponit.

Conseq. quia Christus á principio suæ conceptionis fuit perfecte comprehensor.

2. Homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de adeptione beatitudinis. Ergo postquam sunt adepti beatitudinem, possunt sperare beatitudinis continuationem.

Conseq. probatur, quia sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio.

3. Beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis. Ergo in beatis potest esse spes.

Antecedens probatur, quia alioquin beati pro aliis non rogarent.

Conseq. Quia per virtutem spei potest quis sperare beatitudinem, non solum sibi, sed alteri.

4. Animæ sanctorum qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. 6. Ergo spes potest esse in beatis.

Conseq. prob., quia ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In his qui fruuntur divina visione, non est spes. Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in beatis non est spes.

Maior prob., quia ad Rom. 8. dicitur: *quod videt quis, quid sperat?*

Determinatio.

Conclusio. Spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Probatur. Remota ratione formali objecti principalis spei, non potest habitus spei remanere. Sed in patria non est ratio formalis objecti principalis virtutis spei, sicut nec fidei. Ergo in patria non potest esse virtus spei, sicut nec fidei.

Maior probatur. Subtracto eo, quod dat speciem rei, resolvitur species, et res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis, non potest remanere idem corpus secundum speciem. Sed ratio formalis objecti principalis alicujus habitus dat ei speciem. Ergo remota ratione formali objecti principalis, tollitur habitus.

Minor probatur, quia objectum principale spei est beatitudo æterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut dictum est. Unde beatitudo æterna non cadit sub objecto spei, nisi quatenus est futura: et cum beati in patria habeant beatitudinem præsentem, sequitur, quod in patria non sit ratio formalis objecti spei, quæ est minor probanda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo negando consequentiam. Ad probationem dicitur, quod Christus, etsi esset beatus quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat; et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis corporis sperare poterat. Unde non valet arguere á Christo adhuc in corpore mortali existente, ad beatos in patria commorantes.

Dicitur secundo, negando antecedens. Ad probationem dicitur, quod Christus, ratione modo dicta, poterat sperare gloriam corporis, sed tamen non habebat per hoc virtutem spei, quia objectum principale spei est beatitudo animæ, quam Christus jam possidebat.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod cum beatitudo sanctorum efficiat ipsos sanctos participes divinæ æternitatis, et propter hoc vita æterna dicatur, non invenitur in ea ratio futuri, et propterea beati non sperant continuationem beatitudinis, sed possident ipsam rem, quæ est beatitudo.

Ad 3. Negatur consequentia: sperant enim beati beatitudinem aliis, non quidem virtute spei, sed amore charitatis. Sicut qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum. Unde non sequitur ex hoc, quod beati sperant aliis beatitudinem, quod habeant virtutem spei. Ad probationem dicitur, quod durante virtute spei, ut accidit justis in via, sancti sperant beatitudinem sibi et aliis per virtutem spei, sed evacuata virtute spei, ut fit in sanctis in patria existentibus, jam non virtute spei, sed amore charitatis aliis vitam beatam desiderant.

Ad 4. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod licet aliquo modo gloria corporis spectet ad gloriam animæ, ut dictum est superius; tamen objectum spei non est gloria corporis, sed animæ; quia gloria corporis non est

bonum arduum habenti gloriam animæ; sed minimum quid in comparatione ad gloriam animæ: et quia habens gloriam animæ, habet sufficientem causam gloriæ corporis, non habet locum spes in beato secundum animam.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in damnatis.

Pro affirmativa.==Videtur, quod spes sit in damnatis.

1. Diabolus habet spem. Ergo damnati habent spem.

Antecedens, quia dicitur Job. 40. *Ecce spes ejus frustrabitur eum.*

Conseq. Quia diabolus est damnatus, juxta illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.*

2. Fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis. Ergo etiam spes informis poterit in eis esse.

Antecedens probatur per illud Jac. 2. *Dæmones credunt et contremiscunt.*

Conseq. prob., quia sicut fides est formata et informis, ita etiam et spes.

3. Multi qui damnabuntur, habuerunt in hac vita spem, numquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Conseq. prob., quia nulli hominum accrescit meritum vel demeritum, quod in vita habuit, vel non habuit, secundum illud Eccles. 11. *In quocumque loco ceciderit lignum, ibi erit.* Si igitur mors invenit in aliquibus spem, videtur quod remaneat in eis spes.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, non habent spem. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu. Ergo damnati non habent spem.

Maior, quia spes causat gaudium, juxta illud ad Romanos 12. *Spe gaudentes.*

Minor probatur, per illud Isaiæ 65. "Servi mei laudabunt præ exultatione "cordis, et vos clamabitis præ dolore "cordis, et præ contritione ululabitis."

ARTIC. III.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Spes non est in damnatis, neque in beatis.

Prob. Damnatus certissime cognoscit perpetuitatem suæ damnationis, et beatus certissime cognoscit perpetuitatem suæ beatitudinis. Ergo nec in damnatis, nec in beatis est spes.

Antecedens probatur ratione, quoad utramque partem simul, et sigillatim ambæ partes probantur duabus authoritatibus.

Ratio est. Quod pertinet ad rationem pœnæ vel beatitudinis aliquorum, debet esse ab eis cognitum. Sed perpetuitas pœnæ pertinet ad damnationem et ad pœnam damnatorum, sicut perpetuitas beatitudinis ad beatitudinem beatorum. Ergo beatus suæ beatitudinis perpetuitatem, et damnatus suæ damnationis æternitatem cognoscit.

Maior. Quod pertinet ad rationem pœnæ, debet repugnare voluntati; et quod pertinet ad rationem beatitudinis debet ipsam quietare. Sed quod ignoratur, non potest nec repugnare voluntati, nec eam quietare. Ergo quod pertinet ad beatitudinem vel damnationem, debet esse notum beato vel damnato.

Et confirmatur hæc ratio, tum quoad beatos, tum quoad damnatos: Augustinus enim libro 9. super Genesim ad literam cap. 17 et 19. dicit, quod Angelus in primo statu, ante confirmationem, non fuit perfecte beatus, quia non erat præscius sui casus. Et de diabolo dicit Job. cap. 15. *Non credit, quod reverti possit de tenebris ad lucem.*

Consequentia vero principalis rationis, scilicet quod ex hoc quod beati suæ beatitudinis, et damnati suæ damnationis perpetuitatem cognoscunt, non possint habere spem

Probatur, quia objectum spei est bonum arduum, futurum, possibile. Sed ex hoc quod damnati certissime sciunt perpetuitatem suæ damnationis, non possunt apprehendere beatitudinem ut bo-

num possibile, et beati non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum futurum. Ergo nec in beatis nec in damnatis potest esse spes.

2.ª Conclusio. Spes est in viatoribus, sive in præsenti vita, sive in purgatorio existentibus.

Probatur. In his qui apprehendunt beatitudinem ut bonum futurum possibile, est spes. Sed viatores, sive in hac vita, sive in purgatorio existentes, apprehendunt beatitudinem ut bonum futurum possibile. Ergo in viatoribus, sive in hac vita, sive in purgatorio existentibus, est spes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo, quod illud dicitur de diabolo secundum membra ejus, ut Gregorius exponit 33. Moralium cap. 24. Secundo, quod si referatur ad ipsum diabolum, potest intelligi de spe qua sperat victoriam obtinere de sanctis, secundum illud quod præmittitur: habet fiduciam quod Jordanis influat in os ejus. Hæc autem non est spes de qua loquimur, quæ habet Deum pro objecto.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod licet possit esse spes formata et informis, sicut et fides, tamen non est eadem ratio de utraque in proposito: *fides* enim, ut dicit Augustinus in Enchir. cap. 18. *est bonarum et malarum, et præteritarum et præsentium rerum.* Spes tamen non est nisi bonarum futurarum rerum, et possibilium ei qui sperat. Et quia dona divina non sunt damnatis bona possibilia, ideo in eis spes esse non potest.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur quod damnati amittunt spem simul cum præsenti vita, propter mutationem status qui non admittit spem: neque hoc variat meritum vel demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis.

ARTICULUS IV.

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Pro negativa. = Videtur, quod spes viatorum non habeat certitudinem.

1. Quod pertinet ad voluntatem, non habet certitudinem. Sed spes pertinet ad voluntatem. Ergo spes non habet certitudinem.

Maior prob., quia certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum.

Minor, quia spes est in voluntate sicut in subjecto, ut dictum est.

2. In hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut dictum est 1. 2. qu. 112. art. 5. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Conseq. probatur, quia spes ex gratia et meritis provenit.

3. De eo quod potest deficere, non potest esse certitudo. Sed spes potest deficere in viatoribus. Ergo spes viatorum non potest habere certitudinem.

Minor, quia multi viatores deficiunt á consecutione beatitudinis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, ut Magister dicit in 26. dist. 3. et Apostolus ad Timoth. 1. dicit: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

Determinatio.

Distinctio. Certitudo potest inveniri in aliquibus dupliciter: uno modo essentialiter: alio modo participative. Essentialiter reperitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo quod á vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad suum finem: secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota certitudinaliter ab intellecto divino movente unumquodque certitudinaliter ad suum finem; et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quan-

tum per modum naturæ moventur á ratione ad suos actus.

Conclusio. Spes viatorum habet certitudinem participative.

Probatur, quia spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem á fide quæ est in vi cognoscitiva.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad maiorem, quod id quod est in voluntate, habet certitudinem participative, ut dictum est.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De Dei autem misericordia et omnipotentia est certus quicumque fidem habet.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod hoc quod aliqui deficiant á consecutione beatitudinis, non est ex defectu spei, sed liberi arbitrii.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 18.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod spes est in voluntate, sicut in subjecto, et id, per quod insinuatur in recto sensu intelligas. Insinuatur vero per hoc, quod dicunt Proverb. 11. *Desiderium justorum omne bonum est.* Ubi per desiderium intelligunt spem, cujus objectum proprie est omne bonum, art. 2. et cujus est expectare illud sibi dandum art. 6. ad 2. Unde et præmiserant c. 10. "Desiderium suum justis dabitur: et, Expectatio justorum lætitia." Hoc est. Omne bonum, quod sperant justi, et est consummata lætitia, dabitur illis. Quare? Quia *spes non confundit,* Roma. 5. Patet autem, quod desiderium, cum sit idem, quod appetitivus motus, pertinet ad partem appetitivam. Non quidem ad inferiorem, cum hujus desiderii objectum sit omne bonum, quod non attingit inferior pars: ergo ad superiorem, idest ad voluntatem. Pertinet vero ad hanc, tamquam ad elicientem istum motum, scilicet desiderium, cum desiderare sit actus ab ea immediate eggrediens, et illud, ex quo aliquid tamquam actus ejus elicitur, est subjectum ipsius, q. 4. a. 2. Relinquitur ergo ex omnibus prædictis, quod scriptura Proverb. 11. est talis, ac si in terminis scholasticis dixisset: Spes est in voluntate, tamquam in subjecto. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod spes, sicut et fides non est in beatis. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur 1. Cor. 13. "Nunc manent fides, spes, charitas: major autem horum est charitas." Hoc est. In hac vita manent in hominibus salvandis fides, spes, et charitas: sed tunc, idest, in patria non manebunt in salvatis fides, et spes: sed sola charitas. Sic enim accipitur in proposito, contextuali ly *Major*, hoc est diuturnior, seu permanentior. In cujus evidens signum, inibi Apostolus tamquam ad differentiam fidei, et spei loquens, præmiserat ly *charitas numquam excidit*: et de aliis dederat exemplum de se puero concludens, quod, sicut ipse factus vir evacuaverat, quæ erant parvuli, ita, "cum venerit perfectum (idest, quod cognoscat, sicut et cognitus est) evacuabitur, quod est imperfectum," idest (ut sistamus in serie textus) id, quod non potest simul stare cum visione illa faciali, de qua dixit ly *cognoscam, sicut et cognitus sum.* Id, quod profecto verificatur etiam de spe. Idem enim Apostolus, ad ostendendum, quod spes non potest stare cum visione illa faciali, dicit Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat? Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem destruas radicitus hæresim *Origenis* dicentis: Diabolos aliquando fore salvandos. Et *Libertinorum* dicentium: quod

diabolo post judicium misericordia Dei præsto erit. Id autem, quod dicunt de diabolo, videntur dicere, et de damnatis omnibus: quoniam de similibus idem est judicium. Dixi; has hæreses destrui radicitus per articuli rationem, quoniam radix, qua aliquem salvandum essse speratur ab aliis, est, quando ipsemet ex gratia, et meritis sperat ad salutem beatam pervenire. Quod si ipsemet hoc non tantum non sperat, sed etiam se posse umquam pervenire ad illam desperat omnino, utique per hoc demonstrat radicem, quod numquam salvabitur. Cum ergo articulus præsens per rationem ostendat, quod diaboli omnes, atque damnati non habent spem salutis, immo quod numquam sibi possibile fore, ut ad salutem beatam perveniant, certo tenent per hoc et commonstrat, quod illi sunt radicitus ignorantissimi, qui diabolis, seu damnatis sperant aliquando salutem affuturam. *Secundo* habes: quomodo per rationem, tamquam radicem quamdam, ostendas, hæreses has merito damnari ab Ecclesia, á scripturis, etc. ut recitatur in 1. par. q. 64. ar. 2. cum Elucid. Item in Additio. ar. n. 64. 403. 430. cum Elucid. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á concilio Trid. quod spes viatorum habet certitudinem. Insinuavit autem id per hujusmodi verba, sess. 6. cap. 13. *Nemo sibi certi aliquid*, loquitur de esse in gratia, ut præmiserat ibi ca. 9. de esse prædestinatum, ut ca. 12. de esse perseveraturum, ut "in isto cap. absoluta certitudine polliceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere, omnes debent. Deus enim, nisi ipsi gratiæ illius defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet: operans velle, et perficere. Verumtamen, qui se existimant stare, videant, ne cadant. Et cum timore, ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, in oblationibus, in jejuniis, in castitate.» Ecce, per ly *firmissimam spem*, quod spes non tantum habet certitudinem qualemcumque, sed certitudinem firmissimam; hoc est, non tantum est certa, sed et certissima. Ecce, per ly *verumtamen cum tremore*, etc. quod spes ex parte nostra non habet certitudinem, sed formidinem: ut declaratur ab eodem concilio ibid. circa finem cap. 9. et á S. Doctore hic ad 2., et ad 3. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO DECIMA NONA,

DE DONO TIMORIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono timoris.

Et circa hoc quæruntur duodecim.

Primo, utrum Deus debeat timeri.

Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, et mundanum.

Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus.

Quarto, utrum timor servilis sit bonus.

Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali.

Sexto, utrum adveniente charitate, excludatur timor servilis.

Septimo, utrum timor sit initium sapientiæ.

Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

Nono, utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

Decimo, utrum crescat crescente charitate.

Undecimo, utrum maneat in patria.

Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit timeri.

Pro negativa. = Videtur quod Deus timeri non possit.

1. Qui est expers omnis mali, non potest timeri. Sed Deus est expers omnis malis. Ergo Deus timeri non potest.

Maior, quia objectum timoris est malum futurum.

Minor, quia Deus est ipsa bonitas.

2. De Deo habemus spem. Ergo non possumus simul eum timere.

Conseq. prob., quia timor opponitur spei.

3. *Illum timemus á quo nobis mala proveniunt*, ut Philosophus dicit 2. Rhet. cap. 5. Sed á Deo nobis mala non proveniunt. Ergo Deum non timemus.

Minor quia mala nobis á nobismetipsis proveniunt, secundum illud Oseæ 13. *Perditio tua ex te, Israël, ex me autem auxilium tuum.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Jeremiæ 10. dicitur, *quis non timebit te? ô rex gentium!* Et Malach. cap. 1. dicitur: *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

Determinatio.

Distinctio. Timor potest habere duplicem objectum. Unum est ipsum malum quod homo refugit: aliud est illud á quo malum provenire potest. Sicut etiam spes habet pro objecto, et bonum futurum, et auxilium ejus per quem sperat tale bonum adipisci.

1.ª Conclusio. Deus non potest esse objectum timoris, secundum primum modum, scilicet ut malum quod homo refugit.

Prob. Quia Deus est ipsa bonitas. Et hanc etiam probat primum argumentum pro negativa adductum.

2.ª Conclusio. Deus potest esse objectum timoris, secundo modo, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.

Manifestatur. A Deo enim potest nobis imminere malum pœnæ, quod tamen non est simpliciter malum, sed tantum est malum secundum quid. Quod ostenditur: nam bonum dicitur in ordine ad finem, malum vero importat privationem hujus ordinis. Unde illud est simpliciter malum quod excludit ordinem ad finem ultimum: et hoc est malum culpæ, quod non provenit nobis á Deo, sed á nobismetipsis: malum autem pœnæ non est malum simpliciter, quia dependet ab ordine finis ultimi, sed solum dicitur malum, in quantum privat aliquo bono particulari eum cui infligitur pœna, et hoc malum nobis provenit á Deo. Per comparationem autem ad Deum, provenire nobis potest etiam aliud malum, scilicet pœna damni; cum enim á Deo separamur per peccatum, privamur visione beatitudinis. Unde Deus potest esse objectum timoris, quia ab eo potest nobis provenire malum pœnæ sensus, et per comparationem ad ipsum potest nobis provenire pœna damni.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod objectum timoris non solum est malum futurum, sed etiam ille á quo nobis aliquod malum provenire potest. Et sic Deus potest esse objectum timoris, ut expositum est in corpore.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod quia timor opponitur spei, hoc solum sequitur quod Deus secundum eamdem considerationem non sit objectum spei et timoris, tamen secundum diversam considerationem est objectum utriusque: in Deo enim consideratur justitia, secundum quod peccantes punit; et misericordia, secundum quod nos liberat. Secundum ergo considerationem divinæ justitiæ insurgit in nobis timor: secundum vero considerationem misericordiæ insurgit in nobis spes.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod malum est duplex: culpæ et pœnæ. Malum culpæ non provenit nobis á Deo auctore, ût dictum est, sed á nobismetipsis, in quantum á Deo per peccatum recedimus malum autem pœnæ est á Deo auctore, in quantum habet rationem boni, secundum quod est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur, licet etiam malum pœnæ sit ex merito nostri peccati primordialiter: non enim Deus infligeret pœnam, nisi præ-

cessisset aliquo modo culpa: et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, Sap. 1. quia scilicet mors non fuisset nisi peccatum primorum parentum præcessisset. Et sic primordinaliter mors non est á Deo, sed ab ipsomet homine qui per peccatum meruit puniri pœna mortis.

ARTICULUS II.

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

Pro negativa. = Videtur, quod timor inconvenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

1. Damascenus 2. libro orthod. fidei cap. 15. ponit alias timoris species, quæ non comprehenduntur sub hac divisione. Ergo hæc divisio timoris est insufficiens.

2. Timor naturalis non continetur sub hac divisione. Ergo hæc divisio timoris est insufficiens.

Antec. prob. Nam quilibet horum timorum, qui sub hac divisione comprehenduntur, est bonus vel malus; timor vero naturalis non est bonus, quia invenitur in dæmonibus, juxta illud Jacobi 2. *Dæmones contremiscunt*: nec est malus, quia fuit in Christo, secundum illud Marci 14. *Cæpit pavere*, etc. Ergo timor naturalis non compehenditur sub hac divisione.

3. In hac divisione non ponitur timor castus, qui est uxoris ad virum. Ergo est insufficiens.

Conseq. prob. Sicut quia est alia habitudo patris ad filium, et domini ad servum, ponitur timor filialis et servilis; ita quia est alia habitudo sponsæ ad virum, debuit poni timor castus.

4. Timor servilis et initialis est quo timetur pœna. Ergo non sunt duo, sed unus timor.

5. Sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est authoritas Magistri in 2. Sent. dist. 34.

Determinatio.

Conclusio. Timor de quo nunc agimus, scilicet secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur, sufficienter dividitur in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum.

Prob. Homo enim aliquando propter malum á Deo recedit, sicut sunt qui abnegant fidem propter timorem corporalis mortis vel amissionis divitiarum, et hic dicitur timor humanus sive mundanus.

Aliquando vero propter mala quæ timet homo, ad Deum accedit, et ad ipsum convertitur: malum autem est duplex, scilicet pœnæ et culpæ. Si quis convertatur ad Deum propter timorem pœnæ, erit timor servilis: servi enim est timere pœnas: si vero propter timorem mali culpæ, ne scilicet Deum offendat, erit timor filialis: filiorum enim est timere offensam patris: si vero quis ad Deum convertatur propter timorem culpæ et pœnæ, erit timor initialis qui est medius inter timorem servilem et filialem. Igitur timor humanus, sive mundanus est averti á Deo propter pœnas quas ab eo vel ab inimicis quis timet: timor filialis est, quo quis ad Deum convertitur propter timorem mali culpæ: timor servilis, quando quis convertitur propter timorem solius pœnæ: et initialis est propter utrumque.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod timor sumitur dupliciter. Uno modo, prout est passio animæ: alio modo, secundum quod per ipsum convertimur ad Deum, vel ab e

avertimur propter aliquod malum. Damascenus divisit timorem, ut est animæ passio: hic autem dividitur, secundum quod per ipsum ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod timor naturalis non dicitur bonus nec malus morali bonitate, secundum quod timoris species enumeratæ bonæ vel malæ dicuntur, sed præsupponitur cuilibet bonitati vel malitiæ moralis timoris.

Ad 3. Dicitur negando consequentiam: Timor enim castus comprehenditur sub timore filiali. Ad probationem dicitur quod non est eadem ratio de timore servili ex una parte, et de timore casto et filiali ex altera, nam habitudo servi ad dominum est per potestatem qua sibi dominus servum subjicit: habitudo vero filii est per affectum filii subjicientis se patri, et eadem est habitudo uxoris ad virum: timet enim uxor virum suum casto amore propter affectum quo se subjicit viro suo: unde Deus aliquando dicitur pater noster, ut ad Romanos 8. « Accepistis spiritum adop-« tionis filiorum, in quo clamamus, Abba « pater: » Et aliquando sponsus noster, ut 2. ad Cor. 11. «Despondi vos uni « viro, virginem castam exhibere Chris-« to. »

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod prædicti tres timores, scilicet mundanus, initialis et servilis, respiciunt pœnam, sed diversimode, nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam á Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam, quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad 5. dicendum quod eadem ratione homo á Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur, sint diversa; sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est á Deo abducere.

ARTICULUS III.

Utrum timor mundanus sit semper malus.

Pro negativa.=Videtur, quod timor mundanus non sit semper malus.

1. Quidam vituperantur de hoc, quod non habent timorem humanum sive mundanum. Ergo timor humanus non est semper malus.

Antec. prob., quia quidam vituperantur de hoc, quod homines non reverentur, ut patet Lucæ 18. de judice, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur: revereri autem homines, pertinet ad timorem mundanum.

2. Illud per quod provocamur ad bene agendum, non est malum. Sed per timorem mundanum provocamur ad bene agendum. Ergo timor mundanus non est malus.

Minor, quia per timorem potestatis secularis, qui est timor mundanus, ad bonum provocamur, juxta illud ad Rom. 13. *Vis non timere potestatem? bonum fac.*

3. Illud, quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum. Sed timor humanus inest nobis naturaliter. Ergo timor mundanus non est semper malus.

Maior, quia naturalia insunt nobis á Deo.

Minor, quia naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum, et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod divinitus prohibetur, est malum. Sed timor mundanus divinitus pro-

hibetur. Ergo timor mundanus est malus.

Maior. Nihil divinitus prohibetur nisi malum.

Minor, quia Matth. 10. dicitur, *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

Determinatio.

Conclusio. Timor mundanus semper est malus

Prob. Actus procedens ex amore mundano, est semper malus. Sed timor mundanus procedit ex amore mundano. Ergo timor mundanus est semper malus.

Maior prob., quia amor mundanus semper est malus. Unde quod procedit ab ipso, erit malum, tamquam ex mala radice proveniens.

Assumptum hoc, scilicet quod amor mundanus sit semper malus

Probatur. Actus cujus principale et proprium objectum malum est, ipse quoque malus est. Sed proprium objectum amoris mundani est malum. Ergo amor mundanus est malus.

Maior hujus, quia actus et habitus morales ex objectis nomen et speciem habent. Unde si objectum erit bonum, habitus et actus bonus erit; si autem erit malum, actus quoque et habitus malus erit.

Minor hujus probatur, quia objectum amoris mundani est inhærere et inniti mundo tamquam ultimo fini; hic enim proprie amor mundanus dicitur, et non qui amat mundum in ordine ad Deum. Inniti autem mundo, ut ultimo fini, profecto malum est, et inde amor mundanus est malus.

Minor autem primi syllogismi probatur, quia timor ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere, quod amat. Unde timor mundanus est quo quis timet amittere ea quæ sunt mundi, quæ amat, et eis inhæret ut ultimo fini.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod aliquis potest revereri homines pupliciter. Uno modo in quantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, in quantum Deo contrariantur, et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccles. 48. de Elia vel de Elisæo, *in diebus suis non pertimuit principem.*

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod habentes potestatem, quatenus inferunt pœnas ad retrahendum á peccato, timentur ut Dei ministri; et sic eos timere non pertinet ad amorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod hoc est naturale quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, et damnum temporalium: sed quod homo propter ista recedat á justitia, est contra naturam. Unde Philosophus dicit 3. Ethicorum cap. 1. quod quædam sunt (scilicet peccatorum opera) ad quæ nullo timore aliquis debet cogi; quia pejus est hujusmodi peccata committere, quam pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV.

Utrum timor servilis sit bonus.

Pro negativa.=Videtur, quod timor servilis non sit bonus.

1. Cujus usus malus est, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus. Ergo timor servilis non est bonus, sed malus.

Minor, quia Glossa super Rom. 8. dicit: "qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene "facit.»

2. Illud, quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati. Ergo timor servilis est malus.

Minor, quia Gregorius libro 4. Moralium cap. 28. super illud Job. 3 *quare non in vulva mortuus sum*? dicit: *cum ex peccato præsens pœna metuitur, et anne-*

xa Dei facies non amatur (quod pertinet ad amorem servilem) *timor ex timore est, non ex humilitate.*

3. Amor mercenarius semper est malus. Ergo etiam timor servilis semper est malus.

Conseq. prob., quia sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto opponitur timor servilis.

Pro affirmativa: quod sit bonus.

Quod est á Spiritu Sancto, est bonum. Sed timor servilis est á Spiritu Sancto. Ergo timor servilis est bonus.

Maior, quia nullum malum est á Spiritu Sancto.

Minor, quia Glossa ordin. super Rom. 8. dicit: *unus spiritus est qui facit duos timores*, scilicet servilem et castum.

Determinatio.

Distinctio. Timor servilis dupliciter consideratur. Uno modo secundum suam substantiam: Alio modo, secundum quod habet annexam servilitatem. Timor servilis secundum suam substantiam est quo timetur pœna: timor vero servilis ut habet annexam servilitatem, est quo timetur pœna, ut principale malum.

1.ª Conclusio. Timor servilis ratione servilitatis semper est malus.

Probatur. Actus qui non est ex amore charitatis, est malus. Sed timor servilis, ratione servilitatis, non est ex amore charitatis. Ergo timor servilis, ut servilis, est malus.

Minor prob. Qui operatur ex amore charitatis, ex seipso operatur, et ex propria inclinatione movetur ad operandum; servus autem non sui causa operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Unde contra rationem servilitatis est, ut aliquis ex amore operetur.

2.ª Conclusio. Si servilitas esset de ratione timoris servilis, timor servilis esset semper malus.

Prob. Illud de cujus ratione est aliquid, quod contrariatur charitati, est simpliciter malum. Sed si de ratione timoris servilis esset servilitas, esset de ratione timoris aliquid, quod opponitur charitati. Ergo si servilitas esset de ratione timoris, semper timor esset malus.

Maior prob., quia ideo adulterium est simpliciter malum, quia aliquid pertinens ad ejus speciem, est contrarium charitati.

Minor, quia servilitas, ut dictum est, contrariatur charitati.

3.ª Conclusio. Timor servilis secundum suam subtantiam, est bonus.

Prob. Servilitas non pertinet ad speciem, sive ad rationem timoris servilis. Ergo timor servilis secundum suam substantiam et speciem, est bonus.

Conseq. prob., quia timor servilis ideo bonus non est, quia habet annexam servilitatem. Unde si servilitas non pertinet ad ejus rationem et speciem non erit malus secundum suam substantiam, sed solum ab extrinseco.

Antecedens probatur dupliciter. Primo: ita se habet servilitas ad timorem servilem, sicut informitas ad fidem informem. Sed informitas non est de ratione fidei informis, ut dictum est. Ergo nec servilitas est de ratione timoris servilis.

Secundo: accidit objecto timoris servilis, quod est pœna, ut bonum, quod ei contrariatur, ametur ut finis ultimus, vel ordinetur ad alium finem. Ergo accidit substantiæ actus timoris servilis ipsa servilitas, nec pertinet ad ejus speciem.

Conseq. prob., quia species habitus vel actus moralis desumitur ex objecto: unde quod non est de ratione objecti, sed ei accidit, non pertinet ad speciem habitus vel actus. Quod igitur accidit objecto timoris, non pertinet ad speciem timoris, nec ad ejus rationem.

Antecedens manifestatur. Pro quo est sciendum qnod objectum timoris servilis est pœna; timemus enim hoc timore pœnam. Pœna autem dupliciter timeri potest. Uno modo, quia bonum quod malo pœnæ opponitur, amatur á

nobis tamquam ultimus finis; et sic pœna timetur ut malum principale et maximum, et hoc constituit rationem servilitatis: si quis enim timeat infirmitatem, quia sanitatem amat ut finem ultimum, timebat infirmitatem ut principale malum, et talis habet timorem servilem. Secundo potest timeri pœna, quia bonum quod pœnæ opponitur, amatur, non quidem ut finis ultimus, sed in ordine ad Deum, et tunc pœna non timetur ut principale malum, et hic actus est in habente charitatem: si quis enim timeret infirmitatem, quia per ipsam tollitur sanitas, quam sanitatem diligit, ut per ipsam Deo inservire possit, non timeret infirmitatem ut principale malum, et per consequens ejus timor non haberet annexam servilitatem, et tamen timorem servilem haberet, quia manet idem objectum timoris, scilicet pœna: non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum ordinetur ad alium finem, vel non ordinetur. Qui igitur timet pœnam ut ultimum malum, utpote qui amat bonum sibi oppositum ut ultimum finem, habet timorem servilem malum: qui vero timet pœnam, non ut ultimum malum, sed solum quia per ipsum tollitur aliquod bonum quod diligit in ordine ad aliud maius bonum, scilicet ad Deum, habet timorem servilem, sed bonum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod verbum Glossæ, quæ est Augustini in Enchir. cap. 12. intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, in quantum servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solum ut pœnam timeat.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod timor servilis non nascitur ex radice peccati secundum suam substantiam, sed solum ratione servilitatis; nascitur enim servilitas ex timore, in quantum homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod non est eadem ratio de amore mercenario et servili timore: amor enim mercenarius semper est malus, utpote qui Deum diligit solum propter bona temporalia, quod secundum se charitati contrariatur: timor vero servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non, ut dictum est in corpore.

ARTICULUS V.

Utrum timor servilis sit idem secundum substantiam cum timore filiali.

Pro affirmativa.=Videtur, quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

1. Fides formata secundum substantiam est eadem cum fide informi. Ergo timor filialis est idem cum timore servili secundum substantiam.

Conseq. prob., quia ita videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem.

2. Habitus quorum idem est objectum, sunt idem. Sed timoris servilis et filialis idem est objectum. Ergo timor servilis est idem quod timor filialis.

Maior, quia habitus diversificantur secundum objecta.

Minor, quia utroque timore Deus timetur.

3. Eadem est spes qua speramus Deo frui, et qua speramus beneficia obtinere ab eo, ut dictum est. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem á Deo, et timor servilis quo timemus á Deo puniri.

Conseq. prob., quia sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari á Deo, et pœnas ab eo pati, ita quod eadem videtur proportio esse inter spem qua speramus frui Deo, et eam qua speramus ab eo beneficia accipere, quæ est inter timorem quo timemus á Deo separari, qui est timor filialis; et quo time-

mus ab eo puniri, qui est timor servilis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus super primam Canon. Joannis, tract. 9. dicit duos esse timores; unum servilem, et alium filialem vel castum.

Determinatio.

Conclusio. Timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Prob. Habitus et actus quorum objecta sunt diversa specie, differunt specie. Sed objectum timoris servilis differt specie ab objecto timoris filialis. Ergo timor servilis et filialis differunt specie.

Maior, quia habitus et actus distinguuntur secundum objecta.

Minor, quia licet utriusque timoris, scilicet tam servilis quam filialis objectum sit malum; tamen objectum timoris servilis est malum pœnæ, quod specie differt á malo, quod est objectum timoris filialis, quod est malum culpæ, ut dictum est art. 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de fide formata et informi ex una parte, et de timore servili et filiali ex altera: fides enim formata et informis non differunt secundum objectum: utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum, sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam charitatis: timor autem servilis et filialis differunt secundum objecta, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod quamvis utroque timore Deus timeatur, non tamen secundum eamdem rationem; non enim habent eamdem habitudinem ad Deum: nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum, timor vero filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum á quo refugit separari per culpam, et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non sequitur identitas speciei, quia etiam motus naturales secundum diversam habitudinem ad aliquem unum terminum distinguuntur specie: sicut motus qui est ad albedinem, specie distinguitur ab eo qui est ab albedine.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de spe qua speramus frui Deo, et qua speramus ab eodem alia beneficia ex una parte, et de timore servili et filiali ex altera: spes enim respicit Deum ut principium fruitionis, et ut principium aliorum beneficiorum, et ideo eadem spe utrumque speramus: timor autem non sic, quia timor servilis respicit Deum ut principium pœnarum, et timor filialis respicit Deum ut terminum á quo timet separari.

ARTICULUS VI.

Utrum timor servilis remaneat cum charitate.

Pro negativa.=Videtur quod timor servilis non remaneat cum charitate.

1. Augustinus art. 5. cit. dicit quod "cum cœperit charitas habitare, pellitur "timor qui ei præparavit locum."

2. Ubi est Spiritus Sanctus, non potest esse timor servilis. Sed ubi est charitas, ibi est Spiritus Sanctus. Ergo ubi est charitas, non potest esse timor.

Maior, quia ubi est libertas, non potest esse timor servilis: libertas enim servituti opponitur. Sed *ubi est Spiritus Domini ibi est libertas*, ut dicitur 2. ad Cor. 3. Ergo ubi est Spiritus Sanctus, non potest esse timor servilis.

Minor, quia "charitas Dei diffundi-"tur in cordibus nostris per Spiritum "Sanctum," ut dicitur ad Rom. 5.

3. Ubi est timor servilis, est amor sui. Sed in eo in quo est charitas, non est amor sui. Ergo ubi est charitas, non est timor servilis.

Maior quia timor servilis ex amore sui causatur, in quantum pœna diminuit proprium bonum.

Minor, quia "amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum» ut patet per Augustinum libro 14. de civ. Dei cap. 5. ult.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dona Spiritus Sancti non tolluntur, adveniente charitate. Sed timor servilis est donum Spiritus Sancti, ut dictum est articulo 4. hujus. Ergo timor servilis non tollitur adveniente charitate.

Determinatio.

Conclusio. Timor servilis, in quantum servilis, non manet cum charitate, sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest.

Prob. Amor sui potest aliquo modo manere cum charitate. Ergo et timor servilis potest aliquo modo cum charitate manere.

Conseq. prob., quia timor servilis ex amore sui causatur, quia amor servilis est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde timor pœnæ hoc modo potest stare cum charitate, sicut amor sui.

Antecedens manifestatur. Amor sui potest tripliciter se habere ad charitatem. Uno modo contrariatur charitati: alio modo includitur in charitate: tertio modo distinguitur quidem á charitate, sed sibi non contrariatur. Amor sui tunc contrariatur charitati, quando quis ita amat proprium bonum, ut in eo constituat ultimum finem. Tunc vero includitur in charitate, quando se et proprium bonum in ordine ad Deum diligit: tunc vero á charitate distinguitur quidem, sed ei non contrariatur quando quis diligit quidem se et proprium bonum, tamen in his non constituit ultimum finem. Sicut proximum possumus diligere aliqua speciali dilectione, præter dilectionem charitatis, quæ tamen stat cum dilectione charitatis: sicut quando diligimus ipsum ratione consanguinitatis vel ratione alicujus beneficii accepti ab eo: hic enim amor non est idem cum amore charitatis, nec tamen charitati contrariatur, quia est etiam ad Deum referibilis. Sic etiam timor servilis aliquando charitati contrariatur, quando scilicet quis timet malum pœnæ ne amittat proprium bonum in quo constituerat ultimum finem; et sic timet pœnam tamquam ultimum malum, et hic est timor servilis, ut servilis, proveniens ex amore sui, qui opponitur charitati: aliquando vero timor servilis includitur in charitate, et hic provenit ex amore sui, quo quis se amat propter Deum et in Deo, et est hic timor quo quis timet pœnam separationis á Deo; hæc enim est pœnarum maxima.

Aliquando tandem distinguitur quidem á timore casto, tamen sibi non contrariatur, et est quando quis timet pœnam ne amittat bonum aliquod, in quo tamen non constituit ultimum finem, nec timet pœnam ut ultimum malum: et hic timor provenit ex amore sui, qui charitati non contrariatur. Et talis timor pœnæ potest esse cum charitate: qui tamen non dicitur servilis, nisi quando timetur pœna ut principale malum, et propterea cum charitate manet substantia timoris servilis, sed non servilitas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod Augustinus loquitur de timore servili, ut servilis est, secundum quem modum non manet cum charitate.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ubi est Spiritus Sanctus non potest esse timor servilis, ratione servilitatis: potest tamen esse timor servilis secundum substantiam.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ubi est charitas, non est amor sui, secundum quod quis amat proprium bonum in quo constituit ultimum finem; tamen potest esse amor sui, qui charitati non contrariatur, ut in corpore expositum est: et sic potest etiam esse timor servilis in eodem secundum substantiam.

ARTICULUS VII.

Utrum timor sit initium sapientiæ.

Pro negativa. = Videtur, quod timor non sit initium sapientiæ.

1. Quod est initium sapientiæ, est aliquid sapientiæ. Sed timor non est aliquid sapientiæ. Ergo timor non est initium sapientiæ.

Maior, quia initium est aliquid rei cujus est initium.

Minor, quia timor est in vi appetitiva et scientia est in vi intellectiva.

2. *Timor Dei est ipsa sapientia*, ut dicitur Job 28. Ergo non est principium sapientiæ.

Conseq. quia nihil est principium suiipsius.

3. Fides quæ etiam est principium sapientiæ, præcedit timorem. Ergo timor non est initium sapientiæ.

Conseq. prob., quia principio sive initio non est aliquid prius.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psal. 110. dicitur, *Initium sapientiæ timor Domini.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest dici initium sapientiæ dupliciter. Uno modo, quia est initium sapientiæ quantum ad ejus essentiam: alio modo, quantum ad ejus effectum sicut aliquid potest esse principium artis duplicier. Uno modo quantum ad ipsius artis essentiam: alio modo, quantum ad effectum artis. Initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars: principium vero artis, quantum ad ejus effectum, est id unde ars incipit operari: sicut si dicamus quod principium artis ædificativæ, quoad essentiam, sunt regulæ et præcepta quibus artifex ædificat: principium vero ejus secundum effectum est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari.

1.ª Conclusio. Principium sapientiæ, quoad ejus essentiam, est fides.

Probatur. Sapientia, secundum quod á theologis consideratur, est non solum cognoscitiva Dei, sed etiam est directiva humanæ vitæ. Ergo initium sapientiæ theologice sumptæ, secundum essentiam, sunt prima principia fidei, quæ sunt articuli fidei: et sic fides est principium sapientiæ secundum essentiam.

Antecedens manifestatur ex diverso modo quo philosophus et theologus sapientiam considerant: sapientia enim est cognitio divinorum, ut dicetur quæstione 45. Philosophus considerat sapientiam solum ut est cognitio divinorum per creaturas, quæ cum non ducant in cognitionem Dei, nisi imperfecte et non secundum ejus essentiam, consequens est ut initium sapientiæ philosophicæ secundum essentiam sint tantum ipsa prima principia nota lumine naturali. Theologus autem considerat sapientiam, non solum ut est imperfecta divinorum cognitio, sed etiam secundum quod Deus est objectum nostræ beatitudinis, ad cujus fruitionem homo ordinatur, ad quam fruitionem homo dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam. Unde sapientia secundum theologos consideratur, ut est cognoscitiva Dei secundum quod est subjectum supernaturale nostræ beatitudinis, et secundum quod est directiva actionum humanarum quibus homo ad supernaturalem beatitudinem tendit, et sic patet antecedens.

Consequentia prob., quia ad cognoscendum Deum, ut est supernaturale objectum, non sufficiunt principia naturaliter nota, sed necessaria sunt principia revelata, quæ sunt articuli fidei: quæ etiam principia necessaria sunt ad dirigendas humanas operationes quibus in Deum tendimus, quæ non solum diriguntur per rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut Augustinus citatus articulo 5. dicit. Potest autem brevius formari ratio hæc in hunc modum. Ea sunt principia sapientiæ

theologicæ secundum ejus essentiam, quæ sunt necessaria ad cognoscendum Deum, ut est supernaturale objectum nostræ beatitudinis, et ad dirigendas operationes quibus in Deum tamquam in supernaturalem finem tendimus. Sed articuli fidei sunt hujusmodi. Ergo articuli fidei sunt principium sapientiæ theologicæ secundum essentiam.

Maior, quia utrumque horum pertinet ad sapientiam, secundum quod á theologo sapientia consideratur.

Minor, quia Deus non potest per principia naturalia cognosci, ut est finis supernaturalis. Operationes etiam quibus in Deum tendimus, ut in finem supernaturalem, diriguntur per rationes divinas, ut Augustinus dicit 12. de Trinitate cap. 14.

2.ª Conclusio. Timor est initium sapientiæ, quantum ad effectum.

Probatur et declaratur. Prob. quidem, quia sapientia ex timore incipit operari.

Declaratur vero. Nam timor est duplex, ut dictum est, scilicet servilis et filialis, et uterque est principium sapientiæ, sed tamen diverso modo: timor enim servilis est sicut primum principium extra disponens ad sapientiam, in quantum scilicet aliquis timore pœnæ discedit á peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiæ effectum, secundum illud Eccles. 1. *Timor Domini expellit peccatum*: timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Et hoc ostenditur, quia cum ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium ut homo Deum revereatur et se ei subjiciat: sic enim consequenter secundum Deum in omnibus regulabitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod ratio illa probat quod timor non sit initium sapientiæ, quantum ad essentiam sapientiæ: quod verum est, ut in corpore ostensum est.

Ad 2. Dicitur ad min., quod timor Domini est radix sapientiæ, juxta illud Eccles. 1. *Radix sapientiæ est timere Deum*. Et ideo sicut radix dicitur esse tota arbor, quia virtute tota arbor in radice continetur; sic timor Domini dicitur ipsa sapientia, quia est sapientiæ radix.

Ad 3. Dicitur ad consequentiam, quod et fides et timor sunt principium sapientiæ, sed diverso modo: fides enim est principium sapientiæ quantum ad ejus essentiam, et timor est principium quantum ad ejus effectum, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum timor initialis differat secundum essentiam á timore filiali.

Pro affirmativa.=Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam á timore filiali.

1. Quod causatur ex dilectione, differt secundum substantiam ab eo quod est dilectionis principium. Sed timor filialis causatur ex Dei dilectione: *timor* vero *initialis est principium divinæ dilectionis*, ut dicitur Eccles. 25. Ergo timor initialis differt secundum substantiam á timore filiali.

2. Timor servilis est alius secundum substantiam á timore filiali. Sed timor initialis est idem cum timore servili. Ergo timor initialis differt secundum substantiam á filiali.

Minor, quia objectum timoris initialis est pœna, quæ etiam est objectum timoris servilis.

3. Timor initialis differt secundum substantiam á timore servili. Ergo differt etiam secundum substantiam á timore filiali.

Conseq. prob. Medium secundum eamdem rationem et eodem modo differt ab utroque extremorum. Sed timor initialis est quoddam medium inter timorem servilem et filialem, et á servili differt secundum substantiam. Ergo etiam eodem modo differt á timore filiali.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ differunt solum secundum

perfectum et imperfectum, non differunt secundum substantiam. Sed timor initialis et filialis differunt solum secundum perfectum et imperfectum charitatis, ut Augustinus dicit super 1. Can. Joan. tract. 9. Ergo timor initialis et filialis non differunt secundum substantiam.

Determinatio.

Distinctio. Timor potest dici initialis dupliciter. Uno modo, prout est principium sive initium sapientiæ, et secundum hoc non attenditur distinctio inter timorem servilem et filialem, quia uterque est initium sapientiæ, ut dictum est in articulo præcedenti.

Alio modo dicitur timor initialis, qui competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidem timor per inchoationem charitatis: non tamen inest eis timor filialis perfecte, eo quod non pervenerit adhuc ad perfectionem charitatis, et sic timor dicitur proprie initialis, de quo nunc est sermo.

Conclusio. Timor initialis proprie sumptus, secundum quod convenit statui incipientium, non differt secundum substantiam á timore filiali.

Probatur. Charitas perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Sed timor initialis proprie sumptus, et timor filialis, se habent sicut charitas perfecta, et imperfecta, ut dictum est. Ergo timor initialis et filialis non differunt secundum substantiam, sed solum secundum statum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor quoad secundam partem, scilicet quod timor initialis sit principium dilectionis: est enim etiam ipse ex dilectione, sicut et filialis. Ad probationem dicitur quod illa verba Eccles. referenda sunt ad timorem servilem, qui introducit charitatem ut actus introducit filum, ut Aug. dicit super can. Jo. cit.

Dicitur secundo, admittendo quod verba illa intelligantur de timore initiali, quod timorem initialem esse principium dilectionis, potest dupliciter intelligi. Primo absolute, ut scilicet in aliquo prius sit timor initialis, et per talem timorem causetur dilectio et charitas, ita ut prius nullo modo esset in eo, et sic est falsum; hoc enim convenit solum timori servili, qui præcedit charitatem simpliciter, ita ut quis potest habere timorem servilem absque hoc quod habeat aliquem charitatis gradum. Alio modo, ut sit initium charitatis perfectæ, et hoc verum est: timor enim initialis qui est ex charitate imperfecta, est principium charitatis perfectæ. Sed quia charitas perfecta et imperfecta non differunt specie, non sequitur quod id quod est principium charitatis perfectæ, differat specie ab eo quod est effectus perfectæ charitatis. Unde juxta hanc secundam responsionem, negatur maior, sic intellecta, scilicet quod illud quod est principium charitatis secundum perfectum gradum, differunt ab eo quod est effectus charitatis secundum eumdem gradum perfectum: timor enim initialis est principium charitatis non absolute et totaliter, sed secundum perfectum gradum, et timor filialis est effectus ejusdem perfectæ charitatis: sicut calor est causa et effectus ignis in ligno existentis (nam ignis per calorem disponentem lignum fuit in ligno introductus, et ex igne jam introducto procedit calor qui non differt specie á calore qui disposuit lignum) ita timor initialis disponit hominem ad recipiendum maiorem charitatis ignem, ex quo procedit timor filialis.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod timor initialis non habet pœnam pro objecto, sed respicit pœnam solum in quantum habet aliquid de timore servili, qui secundum substantiam manet cum charitate, ut dictum est; et talis actus manet quidem cum imperfecta charitate, sed adveniente perfecta charitate evacuatur.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod aliquid potest

esse medium inter aliqua duo dupliciter: vel inter aliqua duo quæ sunt unius generis, ut pallidum est medium inter album et nigrum. Alio modo, ut illa duo non sint unius generis: secundum quem modum dicimus quod ens imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens. Quod igitur est medium inter ea quæ sunt unius generis, verum est quod eadem ratione et eodem modo differt ab utroque: et quod differt ab uno secundum substantiam, differt etiam ab altero: si enim pallidum differt á nigro specifice, sic differt etiam ab albo. Sed quæ sunt media inter ea quæ non sunt unius generis, possunt secundum substantiam esse unum cum uno extremorum, et ab altero omnino differre, sicut ens imperfectum est idem cum ente perfecto secundum substantiam, et tamen est totaliter differens á non ente. Et quia timor initialis est medius inter filialem et servilem, tamquam inter ea quæ non sunt unius generis, propterea timor initialis est idem cum filiali substantialiter, et omnino diversus á servili.

ARTICULUS IX.

Utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

Pro negativa.=Videtur, quod timor non sit donum Spiritus Sancti.

1. Quod opponitur virtuti, non est donum Spiritus Sancti. Sed timor opponitur virtuti. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

Maior, quia Spiritus Sanctus, á quo est etiam virtus, esset sibi contrarius.

Minor, quia timor opponitur spei, quæ est virtus.

2. Quod habet Deum pro objecto, non est donum Spiritus Sancti, sed virtus theologica. Sed timor habet Deum pro objecto. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti, sed virtus theologica.

Maior, quia virtutis theologicæ proprium est ut habeat Deum pro objecto.

Minor, quia Deus est qui timetur.

3. Quod ex amore consequitur, est virtus theologica, et non donum. Sed timor ex amore consequitur, qui ponitur virtus theologica, scilicet charitas. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Quod opponitur superbiæ non est donum, sed virtus. Sed *timor datur contra superbiam*, ut Gregorius dicit. 2. Moralium cap. 36. Ergo timor non est donum, sed virtus, vel sub virtute continetur.

Maior, quia superbiæ opponitur humilitas; unde vel timor est humilitas, quæ est virtus, vel sub humilitate continetur.

5. Dona sunt perfectiora virtutibus. Sed timor non est perfectior virtutibus. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

Maior, quia dona dantur in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit 2. moralium cit.

Minor. Spes quæ est virtus, est perfectior timore, eo quod spes respiciat bonum, timor vero malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaiæ 11. timor Domini numeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

Determinatio.

Distinctio. Timor est triplex, scilicet humanus, servilis et filialis, qui in proposito comprehendit initialem, utpote cum quo est idem secundum substantiam: et de his dictum est in articulis præcedentibus.

1.ª Conclusio. Timor humanus non est donum Spiritus Sancti.

Probatur per Augustinum in libro de gratia et libro arbitrio cap. 18. dicentem quod *timor humanus non est donum Dei.*

2.ª Conclusio. Timor servilis est quidem á Spiritu Sancto, sed non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti.

Prob. Quod potest esse cum voluntate peccandi, non est computandum in-

ter septem dona Spiritus Sancti. Sed timor servilis potest esse simul cum voluntate peccandi, ut Augustinus dicit in lib. de natura et gratia c. 57. Ergo timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti.

Maior, quia dona Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, utpote quæ non sunt sine charitate.

3.ª Conclusio. Timor filialis est donum Spiritus Sancti. Probatur primo á suficienti divisione: nam cum scriptura ponat timorem inter dona Spiritus Sancti, ut dictum est in argumento pro affirmativa, et non sit timor humanus nec servilis; sequitur quod sit timor filialis vel castus.

Secundo. Illud per quod homo redditur bene mobilis á Spiritu Sancto, est donum Spiritus Sancti. Sed timor filialis est per quem homo redditur bene mobilis á Spiritu Sancto. Ergo timor filialis est donum Spiritus Sancti.

Maior prob., quia dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles á Spiritu Sancto, sicut per virtutes morales potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles á ratione.

Minor prob. Ad hoc enim ut aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere.

In forma probatur minor. Per illud quod homo subditur Spiritui Sancto, et ei non repugnat, redditur bene mobilis á Spiritu Sancto: ad hoc enim ut aliquid sit bene mobile à movente, primo requiritur ut sit ei subjectum et ei non repugnet. Sed per timorem filialem homo subditur Spiritui Sancto. Ergo timor filialis est per quem homo redditur bene mobilis á Spiritu Sancto.

Coroll. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet inter dona Spiritus Sancti ascendendo, et ultimum descendendo: quia scilicet per ipsum timorem homo redditur primo bene mobilis á Spiritu Sancto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem negatur assumptum: timor enim filialis non contrariatur virtuti spei; nam per timorem filialem non timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere, et ideo timor filialis et spes non solum non opponuntur adinvicem, sed sibiinvicem cohærent, et se invicem perficiunt. Ex hoc enim quod timemus á Deo separari, et refugimus nos ab ipso subducere, augetur et roboratur spes obtinendi quæ speramus.

Ad 2. Negatur minor. Nam proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit, ut dictum est articulo 1. Et cum Deus sit summum bonum, non potest esse objectum timoris: sed est objectum timoris solum secundarium, quatenus timetur ut potens infligere malum: est vero Deus objectum principale et proprium virtutis spei, et aliarum virtutum theologicarum; quia non solum speramus á Deo consequi aliquod creatum bonum, sed ulterius speramus principaliter adipisci ipsi Deum tamquam principale bonum, sicut et fides in ipsum credit, et charitas ipsum diligit. In hoc igitur consistit differentia qua Deus est objectum timoris et virtutum theologicarum, quod Deus est objectum virtutum theologicarum principale et proprium: objectum autem timoris non est nisi secundarium, timetur enim non secundum seipsum, sed quatenus infert malum pœnæ, et quatenus ab ipso potest quis separari per malum culpæ.

Ad 3. Negatur maior: ex hoc enim quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus á charitate, quæ est amor

Dei: quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones in Deo. Et hæc est ratio quare amor habet magis rationem virtutis quam timor, quia timor respicit malum, et amor bonum et sic de aliis virtutibus quæ omnes ad bonum tamquam ad principale objectum ordinantur. Importat igitur timor aliquid minus virtute theologica.

Ad 4. Dicitur ad minorem. Primo, quod timor datur contra superbiam, et etiam humilitas, sed diversimode: timor enim excludit principium superbiæ, humilitas autem excludit ipsum vitium superbiæ: *initium enim superbiæ est apostatare á Deo*, ut dicitur Eccle. 10. hoc est nolle subdi Deo: quod opponitur timori filiali. Ex quo non sequitur quod timor sit idem cum virtute humilitatis, quæ superbiæ ipsi opponitur: sed hoc sequitur quod timor sit principium humilitatis; sic enim ordinantur dona et virtutes, quod virtutes theologicæ sunt principia donorum, et dona sunt principia virtutum moralium et intellectualium, inter quas est humilitas.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad maiorem, quod id quod opponitur ipsi vitio superbiæ, est virtus, scilicet ipsa humilitas: sed quod opponitur principio ipsius superbiæ, est donum timoris, quod non est humilitas, sed principium humilitatis.

Ad 5. jam patet ex modo dictis in responsione ad 4. Dicitur enim ad maiorem, quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus, non autem sunt perfectiora virtutibus theologicis. Unde negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod spes est perfectior timore, quia est virtus theologica.

ARTICULUS X.

Utrum crescente charitate diminuatur timor.

Pro affirmativa.=Videtur quod crescente charitate diminuatur timor.

1. *Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit*, inquit Augustinus tract. 9. super 1. Canon. Joannis. Ergo.

2. Crescente spe, diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut dictum est quæst. 17. articulo 8. Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Crescente unione diminuitur separatio. Sed amor importat unionem, timor vero separationem. Ergo crescente amore charitatis, diminuitur timor.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit lib. 83. quæstionum qu. 36. quod «Dei timor non solum in»choat, sed perficit etiam sapientiam, »idest quæ summe diligit Deum, et pro»ximum tamquam seipsum.»

Determinatio.

Distinctio. Timor est duplex, ut dictum est. Unus quidem filialis, alius servilis. Timor filialis est quo quis timet offensam patris, vel separari ab ipso: timor vero servilis est quo quis timet pœnam.

1.ª Conclusio. Timor filialis necesse est ut crescat, crescente charitate.

Prob. Crescente causa timoris, debet crescere timor. Sed charitas est causa timoris. Ergo crescente charitate, crescit timor.

Maior, quia crescente causa, crescit effectus.

Et confirmatur, quia quanto aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.

2.ª Conclusio. Timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur adveniente charitate: remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ.

Hæc conclusio declarata et probata est articulo 8. hujus quæstionis.

3.ª Conclusio. Timor servilis, secundum quod remanet cum charitate, diminuitur crescente charitate, maxime quantum ad actum.

Prob. Quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Ergo

crescente charitate diminuitur timor servilis quantum ad actum timendi pœnam.

Antecedens manifestatur ex duobus. Primo, quia quanto quis magis diligit Deum, minus attendit ad proprium bonum cui contrariatur pœna, et sic minus timet pœnam.

Secundo, quia qui magis Deum amat, firmius ei inhæret, et sic magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod August. loquitur de timore pœnæ.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod crescente spe et charitate diminuitur timor servilis, sed tamen crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod timor non importat separationem, sed potius subjectionem, nisi nomine separationis velimus intelligere reverentiam qua quis non præsumit Deo adæquari; sed hanc separationem importat etiam charitas: unde amor charitatis auget reverentiam timoris.

ARTICULUS XI.

Utrum timor remaneat in patria.

Pro negativa.=Videtur quod timor non remaneat in patria.

1. Ubi nullum est malum, nullus potest timor remanere. Sed in patria nullum erit malum. Ergo in patria nullus remanebit timor.

Minor. Prov. 1. dicitur: *abundantia perfruetur, timore malorum sublato*: quod intelligitur de homine beatitudine æterna perfruente.

2. Deus nihil timet. Ergo nec homines in patria habebunt aliquem timorem.

Conseq. prob., quia homines in patria erunt Deo conformes, juxta illud 1. Joan. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus.*

3. Spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Conseq. prob., quia spes est perfectior timore, cum timor sit mali, et spes boni. Unde si non remanet spes quæ perfectior est, nec timor remanere poterit in patria.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psal. 18. dicitur, *timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria.

Probatur, quia talis timor excluditur per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ratione ipsius beatitudinis, ut dictum est 1. 2. qu. 5. art. 4.

2.ª Conclusio. Timor filialis, si maneat in patria, non habebit eumdem actum quem nunc habet.

Probatur dupliciter: primo, quia sicut timor filialis augetur augmentata charitate, ita perfecta charitate perficietur, et sic non habebit in patria eumdem actum quem modo habet.

Secundo probatur: nam actus timoris filialis in hac vita est timere malum separationis á Deo, vel non subjicere se ei tamquam malum possibile ratione naturæ et status: in patria vero actus timoris non erit timere hæc mala, scilicet separationis á Deo, vel divinæ offensæ, tamquam mala possibilia, quia hæc in patria ratione status erunt impossibilia; tamen erunt et tunc possibilia ratione naturæ humanæ vel creatæ, absolute consideratæ.

Actus igitur timoris filialis in hac vita est mali possibilis ipsi timenti evenire ratione status et ratione naturæ: in patria vero objectum timoris erit malum quod potest evenire solum ratione naturæ secundum se consideratæ: et sic non erit idem actus omnino, cum non sit idem objectum eodem modo acceptum.

Gregorii sententia.

Gregorius lib. 17. Moralium cap. 15. exponens illud Job 28. *Columnæ cæli*

contremiscunt, et pavent ad nutum ejus, dicit quod beati in patria habent actum timoris, non circa malum aliquo modo possibile, sed circa magnitudinem et excellentiam divinæ majestatis. Unde timere dicuntur, quatenus divinæ majestatis magnitudinem admirantur.

Inquit enim idem Gregorius: ipsæ virtutes cœlestium quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, et eis incomprehensibilem.

Augustini sententia.

Augustinus libro 4. de Civitate Dei cap. 9. sub dubio relinquit an in patria remaneat timor filialis: tamen si remaneat aliquo modo, sic ipse ponit ibi remanere. "Timor (inquit) ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exiens á malo quod accidere potest, sed tenens in bono quod amitti non potest: ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquilitate charitatis cavere peccatum." Et sic secundum Augustinum, actus timoris filialis in patria erit tranquillitas voluntatis quam habebit ex hoc, quod amplius peccare non potest. Si autem velimus dicere, quod nullo modo timor filialis remaneat in patria, absque errore asserere possumus: nec hoc erit contrarium ei, quod dicitur in Psalmo 18. scilicet quod *timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi*, quia ibi nomine timoris non intelligitur timor secundum suum actum, sed id ad quod beatus per timorem Domini quem habuit in hac vita, pervenire meruit, scilicet ipsa beatitudo. Unde Augustinus ibidem subdit; aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit. Actus igitur timoris filialis in patria (si ibi sit timor) erit, vel circa malum, quod naturæ secundum se consideratæ potest accidere; vel in contemplando altitudinem divinæ majestatis; vel in tranquillitate voluntatis quam habebit ex hoc, quod non potest peccare: vel si omnino non remaneat timor, dicitur tamen manere timorem in sæculum sæculi, quatenus manet id ad quod timor perduxit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ubi nullum est malum, nullus est timor sollicitudinem habens, de malo præcavens, qui excluditur per inductam authoritatem: potest tamen esse timor securus, ut August. citatus dicit; vel timor reverentiæ, ut Gregorius dicit loco citato.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod *beati erunt Deo similes et conformes, non perfecte, quia Deus perfecte imitabilis non est*, ut Dionysius dicit de divinis nomin. cap. 9. et in hoc, quod non est timere, omnino imitabilis non est: Deus enim nullum timere potest, quia non habet aliquem superiorem cui subjici debeat: quod beatis non potest convenire, eo quia in hoc consistit uniuscujusque beatitudo, ut Deo perfecte se subjiciat, et per consequens eum timere debet modis dictis.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de spe et timore: spes enim importat quemdam defectum, scilicet fruitionem beatitudinis quæ tollitur per ejus præsentiam: timor vero importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat á Deo: quod etiam in patria remanebit, et ideo spes totaliter evacuatur, non autem timor.

ARTICULUS XII.

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

Pro negativa.==Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris.

1. Dono, quod est principium vitæ spiritualis, non debet respondere beatitudo quæ pertinet ad perfectionem spiritualis vite. Sed donum timoris est initium spiritualis vitæ, ut dictum est: paupertas vero spiritus pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, ut dicitur Matth. 19. "si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, et da pauperibus.» Ergo dono timoris non respondet beatitudo paupertatis spiritus.

2. Dono ad quod pertinet carnem reprimere, debet respondere beatitudo luctus, scilicet *beati qui lugent*. Sed ad donum timoris pertinet carnem reprimere. Ergo dono timoris debet respondere beatitudo luctus.

Maior, quia ad repressionem carnis maxime videtur pertinere luctus.

Minor, quia in Psal. 118, dicitur, *confige timore tuo carnes meas.*

3. Dono quod respondet virtuti spei, debet respondere ultima beatitudo, quæ est: *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Sed donum timoris respondet virtuti spei, ut dictum est. Ergo dono timoris magis bebet respondere ultima beatitudo, quam paupertas spiritus.

Maior, quia spei maxime respondere videtur ultima beatitudo, secundum quod dicitur ad Rom 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.*

4. Dono cui nullus respondet fructus nulla debet respondere beatitudo. Sed dono timoris nullus fructus invenitur respondere. Ergo nec ei debet respondere aliqua beatitudo.

Maior, quia beatitudinibus respondent fructus: unde si alicui non respondeat aliquis fructus, non respondet beatitudo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit in libro 1. de Serm. Domini in monte cap. 9. "Timor Dei «congruit humilibus, de quibus dicitur: «beati pauperes spiritu.»

Determinatio.

Conclusio. Dono timoris proprie respondet paupertas spiritus.

Prob. Quod consequitur ex subjectione ad Deum, pertinet ad donum timoris. Sed paupertas spiritus consequitur ex subjectione ad Deum. Ergo paupertas spiritus correspondet dono timoris.

Maior, quia ad timorem filialem pertinet, Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse.

Minor prob. Sed prius est animadvertendum quod per paupertatem spiritus duo intelligere possumus. Primo, quod paupertas spiritus sit exinanitio inflati, et superbi spiritus, et sic intelligit Augustinus. Secundo quod paupertas spiritus sit abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu; idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, et ita intelligunt Ambros. ti. 5. in Luc. et Hieron. in Matt. c. 5. Tunc prob. minor. Ex hoc enim quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso, vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo: si enim secus ageret, repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum. Unde in Psal. 19. dicitur. "Hi in curribus, et hi in equis, "nos autem in nomine Dei nostri invo- "cabimus.» Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est ut non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis, «quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, ut dictum est

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod non solum timor, sed etiam paupertas spiritus sunt principium vitæ spiritualis.

Beatitudo enim est actus perfectæ virtutis, et ideo omnes beatitudines ad perfectionem vitæ spiritualis pertinent. In qua quidem perfectione, principium esse videtur, ut tendens ad perfectam participationum bonorum spiritualium, terrena bona contemnat, et ideo sicut timor, per quem homo prius Deo subjicitur, est primus inter dona; ita paupertas spiritus, per quam homo prius recedit ab affectu temporalium bonorum, est prima inter beatitudines.

Ad id autem quod dicitur in probatione minoris, scilicet quod Matth. 19. paupertas spiritus ponitur pertinere ad vitam perfectam, dicitur quod contemptus temporalium non est ipsa perfectio spiritualis vitæ, sed est via: non enim sufficit contemnere temporalia, nisi quis sequatur postea Dominum, secundum quod ibidem subditur: *veni et sequere me*, et alibi. *Vos qui reliquistis omnia, et secuti estis me*, etc.

Dicitur secundo ad eamdem minorem. Dato quod paupertas spiritus pertineat ad perfectionem vitæ spiritualis, quod ad eamdem vitæ spiritualis perfectionem pertinet timor filialis, cui respondet paupertas spiritus: est enim timor filialis cum perfecta sapientia, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur quod perfectæ subjectioni ad Deum, quæ est effectus timoris, duo opponuntur. Unum est indebita magnificatio hominis in seipso, vel in aliis rebus. Alterum est delectatio hominis in rebus aliis á Deo; et præcipue in propria carne. Tamen hæc duo diversimode opponuntur divinæ subjectioni. Indebita enim magnificatio opponitur ei directe. Delectatio vero extranea, consequenter. Et ideo ad timorem pertinet paupertas spiritus principaliter, et luctus consequenter; et ulterius delectatio non habet rationem ardui, ut debeat respondere timori.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad minorem, quod reprimere carnem pertinet ad timorem non primo et principaliter, sed solum secundario, et ex consequenti: ex hoc enim quod quis Deo perfecte subditur, non delectatur in aliis á Deo.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod tam spes, quam timor important motum ad beatitudinem, sed diversimode. Spes enim importat motum ad beatitudinem per comparationem ad terminum ad quem tenditur: tendit enim spes in beatitudinem, quæ est ultimus finis, et objectum spei. Timor vero importat motum ad beatitudinem per recessum á termino á quo: per timorem enim recedimus á creaturis. Et quia prius est recedere á termino á quo, quam accedere ad terminum ad quem, ideo ultima beatitudo respondet spei, per modum objecti ultimi; timori vero prima beatitudo, quæ est paupertas spiritus.

Ad 4. Negatur minor. Dono enim timoris in fructibus respondent ea, quæ pertinent ad moderatum usum, vel abstinentiam á rebus temporalibus, sicut sunt modestia, continentia et castitas.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 20.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Quintinistarum*, tenentium, quod conscientia Dei timore imbuta, habenda est pro inferno. Et quod conscientia divini judicii contemptrix, secura, stupida, et consopita, habenda est pro paradiso. Patet enim hinc sequi abundantissime totum contrarium. Alioquin non dixisset conclusio, atque probatum tam clare fuisset, quod homo debet timere Deum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, merito ipsam hæresim damnari ab

his, quæ recitantur in 1. par. q. 79. ar. 3. cum Elucidat. Item ab omnibus conciliis, SS. Patribus, Scripturis per hoc; quod nos ad timendum Deum multipliciter invitant, id, quod passim inveniet studiosus lector in illis, et tam affluenter, ut hic inferere illud nimis esset longum. Item á Hierem. 10. "Quis non timebit te, ó Rex gentium?» Et Malach. 1. "Si ego Dominus, ubi est timor meus?» Item ab Ecclesia dicente in Collecta: "Sancti nominis tui Domine timorem pariter, et amorem, fac nos habere perpetuum.» Item á Sap. 8. "timebunt me reges.» Ergo sunt plebeji, idest ignobiles, qui non timent Deum, propter hoc, quod non timent eum. Item ab Eccl. c. 1. "Radix sapientiæ timere Deum.» Ergo radix insipientiæ est non timere eum. Item ibidem. "Timor Domini expellit peccatum: nam, qui sine timore est, non poterit justificari.» Contra hujusmodi vanissimas fiducias hæreticorum, timorem Domini nihili pendentes, vide concilium Trident. sess. 6. et 14. fere in omnibus capitulis, et canonibus aliquid pro timore Dei contra filios præsumptionis dicens. *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis quod timor dividitur in filialem, initialem, servilem, et mundanum: insinuarunt autem id per hoc, quod ponunt omnes hos timores. Filialem Rom. 8. "Accepistis spiritum adoptionis filiorum.» Servilem Matth. 10. "timete eum, qui postquam occiderit corpus, habet potestatem mittere in gehennam.» Initialem Psal. 110. "Initium sapientiæ timor Domini.» Mundanum Matth. 10. "Nolite timere eos, qui occidunt corpus.» Item per hoc, quod dicunt, aliquem timorem avertere á Deo Prov. 29. "qui timet hominem, cito corruet.» Et aliquem timorem convertere ad Deum Eccl. 15. "qui timet Deum, facit bona:» et cap. 2. "qui timent Deum, præparabunt corda sua.» *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem tamquam in radice, destruas pestilentissimam, et plusquam, hæresim *Helcesæorum*, dicentium: quod negare Christum ob persecutionem, non est peccatum. Et similem *Georgii David* dicentis; quod Apostoli fuerunt stolidi, cum nolentes abjurare Christum coram hominibus permiserunt, se occidi. Cum enim timor mundanus monstretur hic semper esse malus: et ab oppositis commonstratum intelligatur, quod talem timorem suppeditare, est bonum: patet liquido, quod per hoc reprobatæ sunt penitus prædictæ hæreses. Imo etiam, quod monstratum simul cointelligitur, quod Apostoli fuerunt sapientes, atque prudentes in hoc: quod timorem mundanum usque ad mortem fortiter spreverunt propter Christum. Ulterius. Si permittere se occidi propter Cristum, philosophus intellexisset idem esse (ut revera est, et plus) quod occidi propter justitiam non deferendam, ipsemet etiam philosophus damnasset istas hæreses, utpote contra rationem hominis naturalem omnino existentes: ut ex ad *tertium* patet. *Secundo* habes: quomodo per rationem radicaliter ostendas, prædictas hæreses merito damnari abundanter á scripturis, á, etc. in Addit. art. nu. 33. 415. cum Elucid. Item in veritatibus aureis super legem veterem, lib. Genes. cap. 44. concl. 1. et lib. Exo. c. 2. concl. 4. Vide ibi omnino. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim illam *Quintinistarum*, quæ citatur supra art. 1. Patet enim hic, quod timor servilis, quo timemus Dei judicium, est bonus, et donum Spiritus Sancti: et consequenter, quod bonæ conscientiæ est cum tremore expavescere Divinum judicium, et quod hoc habendum est pro paradiso, in quantum est via ad paradisum, et contrarium pro inferno, in quantum est via ad infernum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á scripturis per hoc, quod nos adhortantur, et quidem frequenter, ac intense, ad timorem servilem, puta ad timendum judicium Dei, et similia. Ut Apocalyps. 14. "Timete Deum, et date illi honorem quia venit hora judicii ejus.» Ac si dicat. Hic timor disponet nos ad dandum illi honorem; vel etiam sic timere, erit dare illi honorem. In judicis enim honorem redundat, ut per exemplum patet, quando servi timent judicium ejus. Item 2. Corinth. 5. "omnes nos manifestari opor-

tet ante tribunal Chaisti, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum. Scientes ergo, scilicet hoc, timorem Domini hominibus suademus.» Item á Luc. 12. "ostendam vobis, quem timeatis. Timete eum, qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete.» Ecce, quam intense hortatur nos Christus ad timendum judicium Dei timore servili, idest pœnarum, ut in tam parvo intervallo verborum replicet timorem ipsum, et cum magna emphasi inculcet, *ita dico vobis, hunc timete.* Item Beati Patres hæresim illam sæpe damnaverunt per hoc, quod nos ad timorem talem invitarunt et verbo, et exemplo suo: atque inter ceteros B. Hieronymus, qui de seipso dicit in Epist. ad Eustochium, quod "inedia multa, vigiliis, laboribus multis se macerabat, etc. talique gravissimo carceri ob gehennæ metum sese damnaverat.» Item habes: quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari á etc. ut recitatur in p. p. q. 79. a. 13. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim doctrina hæc angelica, et consolidetur.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod timor filialis non est idem qui servilis; et id, per quod insinuatur, in recto sensu intelligas. Insinuavit autem id Apostolus per hoc, quod dicit Rom. 8. "Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum filiorum.» Ecce quod distinguit illos, nedum affirmat illos esse duos. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod timor servilis potest remare cum charitate. Insinuat autem id Christus per hoc, quod dicit Luc. 12. "Dico vobis amicis meis ne terreamini ab his etc. ostendam autem vobis, quem timeatis. Timete eum, qui postqam occiderit, potest mittere in gehennam. Ita dico vobis: hunc timere.» Clarum est in littera: quod loquitur amicis suis. Si ergo timor servilis non posset manere cum charitate, quæ constituit aliquem in amicitia Dei, non hortaretur illos ad amplectendum, et conservandum timorem servilem apud semetipsos: imo tunc exhortaretur illos ad expellendum á seipsis servilem timorem, ut patet discurrenti. Ne igitur negemus, illos esse Christi amicos, ad quos talia loquitur: aut etiam ne dicamus, Christum velle excludere eosdem ab amicitia sua per hoc, quod monet eos ad timorem servilem, quorum utrumque est magna blasphemia, oportet affirmare: quod timor servilis potest remanere cum charitate. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod timor Domini est initium sapientiæ. Insinuarunt vero id per hoc, quod dicitur Ecclesiastici 27. "Si non in timore Domini tenueris te instanter: cito subvertetur domus tua.» De hac autem domo dictum est Prov. 9. "Sapientia ædificavit sibi domum.» Quæ est (secundum tex. corp. fin.) "vita humana regulata secundum rationes divinas. Si ergo non in timore, etc. subvertetur domus tua," idest vita tua per sapientiam regulata. Timor ergo Domini manutenet ædificium sapientiæ: et per copsequens est initium sapientiæ. Hanc sane consequentiam monstrat festinata destructio totius domus sapientiæ, ad timoris Domini aliquantulam remissionem (ut ibi in Eccles.) quoniam parvus error in principio magnus est in fine, ut dicit Phil. *in Metaph. Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum esse, quod timor initialis non differt secundum substantiam á filiali. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Joan. 4. "Perfecta charitas foras mittit timorem. quoniam timor pœnam habet, qui autem timet, non est perfectus in charitate.» Hoc est. In charitate imperfecta est timor habens pœnam, in charitate vero perfecta non est timor habens pœnam. Ac dicat; Crescente charitate usque ad perfectionem, remanet quidem timor ille, qui antea cum charitate adhuc imperfecta erat; sed amplius non habet pœnam. Primus est timor initialis; secundus autem filialis. Sicut ergo Socrates puer jam factus vir est idem secundum essentiam, sed tamen differt á semetipso, secundum quamdam accidentalem differentiam, idest secundum pue-

ritiam, et virilitatem, ut *in lib. prædicabilium, c. de differentia*, ita timor initialis per augmentum prædictum charitatis factus filialis est idem secundum essentiam, sed tamen á seipso differt secundum quamdam accidentalem differentiam, idest juxta respicere ad sui pœnam, et non respicere ad illam. Ecce sensus authoritatis adductæ. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod timor est donum Spiritus Sancti. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Isai. 11. *Replebit eum Spiritus timoris Domini*. Hoc est. Replebit eum timor, qui est donum Spiritus Sancti. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim confirmetur angelica doctrina præsens.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod crescente charitate, crescit timor. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Psalm. 2. *Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore*. Scit enim Psalmista, quod grata servitus Deo fit per solam charitatem, secundum quod et Apostolus innuit Rom. 13. "Plenitudo legis est dilectio," et Galat. 5. "in Christo Jesu circumcisio nihil valet, etc. sed fides, quæ dilectionem operatur." Ac si ergo apertius Psalmista dixerit: Servite Domino in charitate, per concomitantiamque in timore: et serviendo ei crescite in charitate, simulque in timore. Nam tremor est quid magis, quam timor; hoc est timor augmentatus: et exultare in serviendo Deo, est in charitate augmentata (cujus effectus est talis exultatio) servire illi. Timor ego, scilicet filialis (secundum Psalmistam) incipit cum charitate, qua servimus digne Deo, et crescit cum crescente charitate, qua exultamus Deo. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 11. habes *primo*: quomodo destruas radicaliter hæresim *Petri Abaylardi*, ut refert B. Bernardus in epistola 190. contra errores illius, dicentis: quod in Christo non fuit spiritus timoris Domini. Crediderim ego quod iste nescius putaverit, timorem Domini non posse stare cum beatitudine sanctorum. Et, quia vidit Christum fuisse ab instanti conceptionis suæ comprehensorem beatissimum secundum quod homo, ideo negavit in ipso fuisse spiritum timoris Domini. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam damnari ab Isa. 11 "Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiæ, et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini." Ad cujus expositionem canit S. Mater Eccl. ut habetur in Officio Nativ. B. Virg. "Virgo Dei Genitrix virga est, flos filius ejus, et super hunc florem requiescit spiritus almus." Qui profecto spiritus est septiformis; ut eadem canit in Hym. Pentecostes; *Veni Creator spiritus, mentes tuorum visita*, etc. Nota in Isaia, quod non dicit simpliciter, spiritum timoris Domini esse in illo flore, idest in Christo, sed esse in maxima abundantia, quod designavit per ly *Replebit eum* etc. et vere sic est. Nam quanto magis Christus est beatus præ aliis: tanto præ aliis abundat in eo spiritus timoris Domini. Item damnari ab Apostolo dicente de Christo Heb. 5. *Exauditus est pro reverentia sua*. Hoc est. Pro timore filiali, seu reverentiali. Vide ibi S. Thom. aliorumque Doctorum expositionem. Item et universaliter hæresim illam damnari ab Ecclesia per hoc, quod ponit in beatis timorem magnum reverentialem, seu filialem, dum in Missarum præfatione canit ly *Tremunt potestates*. Item á Ps. 18. "Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 12. habes *primo*: quomodo per rationem, et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod paupertas spiritus est beatitudo respondens timori Domini. Insinuatur vero id per hoc, quod dicitur Judith. 16. "Qui timent te: magni erunt apud te per omnia." Cum Ps. 71. "Animas pauperum salvas faciet, et honorabile nomen eorum" (scilicet pauperum) "coram illo." Cum Psal. 33. "Humiles spiritu salvabit." Ex his enim collectis in unum patet intentum. Nam, si esse magnum apud Deum correspondent timenti Deum; et illud esse honorabilem coram ipso,

atque salvari, et pauperes, humilesque spiritu sunt tum honorabiles, tum salvandi apud ipsum, patet utique, quod timentes Deum sunt humiles spiritu, ac pauperes; et consequenter quod timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, "beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum» (quod præmium etiam annotabatur per ly *Magni erunt apud te per omnia.*) *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO VIGESIMA,

DE DESPERATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis: et primo de desperatione, secundo de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum desperatio sit peccatum.

Secundo, utrum possit esse sine infidelitate.

Tertio, utrum sit maximum peccatorum.

Quarto, utrum oriatur ex accidia.

ARTICULUS I.

Utrum desperatio sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod desperatio non sit peccatum.

1. Omne peccatum habet conversionem ad commutabile bonum, cum aversione ab incommutabili bono. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo desperatio non est peccatum.

2. Illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice. Ergo desperatio non est peccatum.

Maior, quia non potest arbor bona fructus malos facere.

Minor, quia desperatio videtur procedere vel ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum.

3. Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam. Ergo neque viatoribus debet imputari ad culpam. Et sic desperatio non est peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est id per quod homines in peccata inducuntur. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed etiam est aliorum peccatorum principium.

Minor, quia Apost. dicit ad Ephes. 4. «Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem omnis immunditiæ et avaritiæ.»

Determinatio.

Conclusio. Desperatio est peccatum.

Prob. Motus appetitivus, se habens conformiter intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Sed desperatio est motus appetitivus, conformiter se habens intellectui falso. Ergo desperatio est peccatum.

Maior prob. quia quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio, vel fuga. Et quod est in intellectu verum et falsum, est in appetitu bonum et malum: et ideo omnis motus appetitivus, conformiter se habens intellectui falso, est malus et peccatum.

Minor prob., quia vera existimatio circa Deum est, quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. 18. «Nolo «mortem peccatoris, sed ut convertatur «et vivat.» Falsa vero opinio de Deo est, quod peccatoribus pœnitentibus venia denegetur, vel quod Deus non convertat ad se peccatores per gratiam justificantem. Primæ existimationi vere de Deo est conformis motus spei, qui propterea bonus, et laudabilis est. Secundæ vero falsæ existimationi adhæret desperationis motus, qui propterea malus est, et peccatum, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod peccata mortalia sunt in duplici differentia. Quædam sunt quæ opponuntur virtutibus theologicis. Quædam vero quæ opponuntur aliis virtutibus. Quæ duo peccatorum genera conveniunt, et differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod in omnibus est quodammodo aversio á bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile. Differunt autem quia peccata, quæ opponuntur virtutibus theologicis (ut odium Dei, quod opponitur charitati, infidelitas quæ opponitur fidei, et desperatio quæ opponitur spei) principaliter consistunt in aversione á bono incommutabili, et hoc quia habent Deum pro objecto. Ex consequenti vero important conversionem ad bonum commutabile, in quantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Alia vero peccata principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Qui enim fornicatur, non intendit á Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod á Deo recedat.

Ad formam igitur dicitur, quod maior sic est intelligenda, quod omne peccatum habet conversionem ad commutabile bonum, et aversionem ab incommutabili bono principaliter, vel consequenter, modo exposito. Tunc negatur minor: desperatio enim quamvis non habeat principaliter conversionem ad commutabile bonum, habet tamen hoc consequenter; ex hoc enim quod á Deo recedit desperando, consequens est quod ad aliquid aliud convertatur.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid potest procedere ex bona radice virtutis dupliciter. Uno modo directe, sicut actus ex habitu. Alio modo indirecte, sive occasionaliter. Primo modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere, et in hoc sensu dicebat Aug. lib. 2. de lib. arb. cap. 18. quod *virtute nullus male utitur*. Ex virtute autem occasionaliter, nihil prohibet aliquod peccatum procedere. Sic enim aliqui interdum de virtutibus superbiunt, juxta illud. *Superbia* vero etiam *bonis operibus insidiatur, ut pereant.*

Ad formam igitur argumenti dicitur ad maiorem, quod illud quod oritur ex bona et virtuosa radice directe, sicut actus ex habitu procedit, non potest esse peccatum, sed tamen occasionaliter potest ex virtuosa radice procedere peccatum, ut dictum est. Ad minorem vero dicitur, quod desperatio procedit ex bona radice solum occasionaliter, contingit enim desperatio ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum, in quantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi, ex quibus occasionem sperandi sumere deberet.

Ad 3. Neg. conseq. Desperatio enim non est peccatum, nisi quando quis est in statu sperandi. Unde etiam in statu viæ, si quis desperaret de eo, quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum: puta si medicus desperaret de curatione alicujus. Vel si aliquis desperet se divitias adepturum. Et quia damnati non sunt in statu sperandi beatitudinem, propter impossibilitatem adipiscendi ipsam, ideo non imputatur ad peccatum damnatis, quod non sperant, sed hoc est pars damnationis ipsorum, á qua nos Dominus sua immensa misericordia eripere dignetur.

ARTICULUS II.

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.

Pro negativa. = Videtur, quod desperatio sine infidelitate esse non possit.

1. Manente causa, non tollitur effectus. Sed fides est causa certitudinis spei. Ergo manente fide, manet spes, et per consequens non potest desperatio esse absque infidelitate.

2. Negare infinitatem divinæ misericordiæ, vel bonitatis, est infidelitatis.

Sed qui desperat, negat infinitatem divinæ misericordiæ et bonitatis. Ergo qui desperat, habet infidelitatem.

Minor. Qui præfert propriam culpam bonitati vel misericordiæ divinæ, negat infinitatem bonitatis et divinæ misericordiæ. Sed qui desperat præfert culpam suam divinæ misericordiæ et bonitati, ut fecit Cain, de quo dicitur Gen. 4. dixisse, *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Ergo qui desperat, negat infinitatem divinæ bonitatis.

3. Quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed qui desperat, incidit in hæresim damnatam. Ergo quicumque desperat, est infidelis.

Minor. Quia qui desperat, incidit in hæresim novatianorum dicentium peccata non remitti post baptismum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fide. Ergo remota spe, non removetur fides, et sic non omnis desperans est infidelis.

Determinatio.

Conclusio. Desperatio, sicut etiam alia peccata mortalia, potest esse sine infidelitate.

Probatur. Indebitus motus appetitus circa aliquod particulare, potest esse sine falsa æstimatione universali. Sed desperatio est indebitus motus appetitus circa aliquod particulare, fides vero est æstimatio vera universalis intellectus. Ergo desperatio potest esse absque infidelitate. Et hac etiam ratione probari potest idem de aliis peccatis mortalibus, quod possint esse absque infidelitate.

Maior prob. á simili in intellectu: nam potest esse, quod intellectus habeat rectam existimationem in universali, et tamen in particulari erret: ex aliqua enim vera propositione universali potest inferri conclusio falsa particularis. Et hoc quia ad inferendam conclusionem particularem ex universali propositione, necesse est assumere minorem propositionem, quæ pertinet ad particularem æstimationem, quæ ex aliqua passione potest esse corrupta, ita ut ad veritatem non perveniat. Potest enim esse, quod quis habeat veram æstimationem de hoc quod non est fornicandum, et tamen quod fornicetur: quia per particularem apprehensionem corruptam per passionem, æstimat hic et nunc, bonum sibi esse fornicari. Sic etiam quis potest habere veram fidem in universali, quod Deus remittit peccata, et quod maior est Dei misericordia et bonitas quacumque iniquitate, et tamen potest decipi in hoc quod existenti in tali statu, æstimet peccatum non remitti.

Minor vero prob., quia fides pertinet ad intellectum, et spes ad voluntatem, et similiter infidelitas ad intellectum, et desperatio ad appetitum. Actus autem appetitus est circa res particulares; est enim appetitus ab anima ad res, quæ in seipsis sunt particulares.

In forma. Actus appetitus est circa res particulares. Desperatio est actus appetitus. Ergo est circa res particulares.

Maior hujus, quia appetitus est ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt.

Minor hujus. Quia infidelitas ad intellectum, et desperatio ad appetitum pertinent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Causa alicujus effectus est duplex. Scilicet prima et proxima. Sic causa spei duplex est, scilicet existimatio vera universalis fidei: et existimatio particularis. Ad maiorem igitur dicitur, quod manente causa, non solum prima, sed etiam proxima, manet effectus. Si vero removeatur causa proxima, non manet effectus. Sicut ad fructus producendos concurrit virtus solis, ut causa prima et humor terræ, quo remoto fructus non producitur. Sic remota existimatione particulari, quæ est causa proxima spei, removetur spes manente sua

universali causa, quæ est vera æxistimatio fidei.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod negare infinitatem divinæ misericordiæ in universali, scilicet existimando Deum non remittere peccata, est infidelitatis. Sed si quis existimet solum, quod Deus non remittat peccatum in tali statu, et dispositione existenti, non pertinet ad infidelitatem. Ad minorem dicitur, quod desperans non negat infinitatem divinæ bonitatis, et misericordiæ secundum se, sed existenti in tali statu et dispositione.

Ad 3. Negatur minor. Novatiani enim negabant remissionem peccatorum post baptismum in universali. Desperans autem hoc non negat, sed solum putat, quod Deus non remittat huic in tali statu, et dispositione existenti.

ARTICULUS III.

Utrum desperatio sit maximum peccatorum.

Pro negativa.=Videtur, quod desperatio non sit maximum peccatorum.

1. Peccatum, quod potest esse sine infidelitate, non est maximum peccatorum. Sed desperatio potest esse absque infidelitate, ut dictum est art. 2. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

Maior, quia infidelitas est maximum peccatorum, eo quod subruat fundamentum spiritualis ædificii, ut dictum est q. 1. ar. 3. et q. 14. ar. 3.

2. Odium Dei est maius peccatum, quam desperatio. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

Antec. Quod opponitur maiori bono, est maius peccatum; maiori enim bono maius malum opponitur, ut dicit Philos. 8. Ethic. c. 10. Sed odium Dei opponitur maiori bono, scilicet charitati, quam desperatio quæ opponitur spei. Ergo odium Dei est maius peccatum, quam desperatio.

3. Peccata in quibus est non solum aversio á summo bono, sed etiam conversio ad bonum commutabile, sunt maiora quam sint ea, in quibus est solum aversio á summo bono, absque conversione ad commutabile bonum. Sed desperatio consistit solum in aversione á Deo, alia vero peccata etiam in conversione ad commutabile bonum. Ergo alia peccata sunt maiora desperatione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Peccatum insanabile est gravissimum. Sed peccatum desperationis est insanabile. Ergo peccatum desperationis est gravissimum.

Maior, quia Hier. 30. dicitur. *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.*

Minor. Quia Hier. c. 15. dicitur *plaga mea desperabilis renuit curari.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Peccata sunt in duplici differentia. Quædam sunt quæ opponuntur virtutibus theologicis, et sunt tria juxta numerum ipsarum virtutum, scilicet desperatio quæ opponitur spei, infidelitas quæ opponitur fidei, et odium Dei quod opponitur charitati. Quædam vero sunt peccata, quæ opponuntur aliis virtutibus, ut sunt omnia alia peccata, á prædictis distincta.

1.ª Conclusio. Peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora aliis peccatis.

Prob. Peccata quæ per se primo, et principaliter important aversionem á Deo, sunt graviora aliis peccatis. Sed peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, per se primo et principaliter important aversionem á Deo. Ergo peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt omnium aliorum peccatorum gravissima.

Maior, quia in quolibet peccato mortali principalis ratio mali et gravitatis est ex hoc quod avertit se á Deo. Si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione á Deo, quamvis hæc esset conversio inordinata, non tamen esset peccatum mortale, et ideo illud

quod primo, et per se importat aversionem á Deo, est gravissimum peccatum.

Minor prob., quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto, et propterea peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem á Deo.

2.ª *Distinctio.* Desperatio potest comparari in gravitate aliis duobus peccatis oppositis virtutibus theologicis, scilicet odio Dei et infidelitati dupliciter. Uno modo ratione sui generis. Alio modo ex parte nostra. Illud est gravius peccatum ratione sui generis, quod secundum propriam speciem importat maiorem malitiam. Illud vero est gravius ex parte nostra, quod in ipso peccatore maius malum, vel maius periculum mali importat.

2.ª Conclusio. Odium Dei et infidelitas, secundum rationem propriæ speciei, graviora peccata sunt, quam desperatio,

Prob. Peccatum quod est contra Deum, secundum se ipsum, gravius est quam peccatum, quod est contra Deum, secundum quod ejus bonitas participatur. Sed odium Dei, et infidelitas sunt contra Deum secundum seipsum; desperatio vero est contra Deum, secundum quod ejus bonum participatur. Ergo infidelitas et odium Dei sunt graviora peccata, quam sit desperatio, secundum rationem sui generis.

Maior ex se est manifesta. Maxima enim est malitia, quæ opponitur maximæ bonitati, secundum se.

Minor prob., quia infidelitas provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit. Odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur. Desperatio autem procedit ex hoc quod homo non sperat Dei bonitatem participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est. Desperatio vero est contra Deum, secundum quod ejus bonum participatur.

3.ª Conclusio. Desperatio, si comparetur ad alia duo dicta peccata, ex parte nostra, est periculosior.

Prob. primo. Quia per spem revocamur á malis, et inducimur ad bona prosequenda; ideo sublata spe irrefrenate homines labuntur in vitia.

Secundo quia Gloss. super illud Prov. 24. «Si desperaveris lapsus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua,» dicit: «nihil est execrabilius desperatione, quam «qui habet, et in generalibus hujus vitæ «laboribus, et quod pejus est in fidei cer«tamine constantiam perdit.»

Tertio, quia Isidorus in lib. de summo bono c. 14 dicit, quod «perpetrare «flagitium aliquod, mors animæ est, sed «desperare, est descendere in infernum.»

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat infidelitatem ratione sui generis, et secundum se esse gravius peccatum, quam desperatio.

Ad 2. Eodem modo dicitur. Probat enim quod odium Dei, ratione sui generis, et secundum se maius peccatum sit.

Ad 3. Neg. maior. Nam ratio gravitatis peccati consistit in aversione á Deo: conversio enim ad commutabile bonum si posset esse absque aversione á summo bono, non esset peccatum mortale.

Argumentum pro affirmativa probat tertiam conclusionem.

ARTICULUS IV.

Utrum desperatio ex accidia oriatur.

Pro negativa.—Videtur, quod desperatio ex accidia non oriatur.

1. Desperatio futuri sæculi procedit ex luxuria, ut Greg. dicit 31. moral. c. 31. Ergo desperatio non procedit ex accidia.

Consequentia prob., quia idem non procedit á diversis causis.

2. Gaudium spirituale procedit ex spe; ergo accidia procedit ex desperatione, et non é contra.

Antec. Quia dicitur Rom. 12. *Spe gaudentes.*

Conseq. Quia sicut spei opponitur des-

peratio, ita gaudio spirituali opponitur accidia.

3. Spes procedit ex consideratione beneficiorum Dei, et præcipue ex consideratione incarnationis, dicente Aug. 13. de Trin. «Nihil tam necessarium fuit «ad erigendum spem nostram, quam «ut demonstraretur nobis, quantum «Deus nos diligeret, quod vero hujus «rei isto indicio manifestius, quam quod «Dei filius naturæ nostræ dignatus est «inire consortium?» Ergo desperatio procedit ex inconsideratione eorumdem divinorum beneficiorum, et maxime incarnationis, et non ex accidia.

Conseq. prob., quia contrariorum contrariæ sunt causæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. moral. numerat desperationem inter ea, quæ procedunt ex accidia.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Desperatio procedit ex luxuria, et accidia.

Prob. Ea quæ faciunt quod homo non æstimet beatitudinem arduum, et magnum bonum, vel non possibilem adipisci per se, vel per alium, sunt causa desperationis. Sed luxuria est per quam homo non æstimat beatitudinem, ut magnum et arduum bonum, et accidia est, per quam quis non æstimat beatitudinem bonum possibile adipisci per se, vel per alium. Ergo luxuria et accidia sunt causa desperationis.

Maior prob., quia objectum spei est bonum arduum possibile acquiri per se vel per alium. Unde ea per quæ non æstimatur beatitudo, bonum magnum et arduum, possibile acquiri, tollunt spem et desperationem inducunt.

Minor manifestatur quoad utramque partem. Ad hoc enim, ut bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipue sunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia et non sperat ea, quasi quædam bona ardua, et secundum hoc luxuria est causa desperationis. Secunda pars minoris prob. Ad hoc enim ut homo aliquod bonum arduum non æstimet, ut possibile adipisci per se, vel per alium perducitur ex nimia dejectione, quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod numquam possit ad aliquod bonum relevari; et quia accidia est tristitia spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur.

2.ª Conclusio. Desperatio specialius ex accidia, quam ex luxuria procedit.

Manifest. Nam luxuria ideo est causa desperationis, quia non æstimat beatitudinem, bonum arduum. Accidia vero, quia non æstimat beatitudinem bonum possibile acquiri per se, vel per alium. Bonum autem arduum, non est proprium objectum spei, sed est commune aliis virtutibus; bonum vero possibile est proprium objectum spei. Unde luxuria est contraria spei, quia destruit ejus objectum commune. Accidia vero opponitur proprio objecto spei, et ipsum destruit. Et propterea desperatio, quamvis ex utroque horum procedat, proprius tamen ex accidia, quam ex luxuria nascitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod idem diversa ratione potest á pluribus causis provenire. Et sic desperatio una ratione est á luxuria, et alia ratione est ab accidia, ut dictum est.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod sicut Philos. dicit in 2. Rhetoricæ, sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei. Et per hunc etiam modum, homines in tristitiis existentes, facilius in desperationem inciduut, secundum il-

lud 2. ad Corint. 2. *Ne maiori tristitia absorbeatur, qui ejusmodi est.*

Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium: desperatio autem é converso ex tristitia.

Ad 3. Negatur consequentia. Ipsa enim negligentia considerandi divina beneficia, ex accidia provenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus, non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat á tristibus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 20.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod desperatio est peccatum. Insinuatur autem et simpliciter, et à fortiori, idest, quod non solum est peccatum, sed etiam peccatum maximum, puta, via patens ad ruinam magnam in præcipitium peccatorum. Simpliciter quidem per hoc, quod dicitur Prov. 24. "Si desperaveris, lapsus in die angustiæ; imminuetur fortitudo tua." Nam loquitur de fortitudine spirituali. Alioquin, si de corporali loqueretur, diceret; augebitur fortitudo tua. Quod enim corporalis ex desperatione augeatur; patere potest ex 2. Reg. 2. ubi de viribus desperatorum declinandis admonetur Joab per ly *An ignoras, quod periculosa res est desperatio?* A fortiori autem id principaliter insinuatur per hoc, quod Deo per Prophetam invitanti ad bonum respondet anima quorumdam Hier. 2. "Desperavi: nequaquam faciam: adamavi quippe alienos, et post eos ambulabo." Item c. 18. "Qui dixerunt: Desperavimus. Post cogitationes enim nostras ibimus; et unusquisque pravitatem cordis sui mali faciemus." Ex quibus dictis inferendum manifeste relinquitur ea peccatorum magnorum origo, quæ á Sancto Doctore *in argumento contra*, per Apostolum aperte monstratur. Vide, et dic, ut ibi. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem destruas, tamquam in suo simili, hæresim *Joannis Spangebergi* dicentis: quod fides non potest existere cum mala conscientia. Patet enim hic, quod affectus desperatione non amittit propter hoc fidem: cum tamen malam, imo pessimam habeat conscientiam ex articul. 1. et 3. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam hæresim merito damnari á, etc. Ut recitatur supra *articulorum numero* 22. *in append.* Nam ista hæresis demum redit in eumdem sensum cum ea, quæ ibi narratur, et condemnatur. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim confirmetur doctrina præsens angelica.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem abundantissime destruas hæresim *Joviniani* cujusdam apostatæ, ut refert Beatus Augustinus, dicentis; peccata omnia esse paria. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim hanc merito damnari á Hieremiæ c. 30. "Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua." Et 15. "Plaga mea desperabilis renuit curari." Cum tamen Hieremias, ut patet discurrenti librum suum, non omnes criminum plagas tenuerit pro insanabilibus. Ubi et ex ly *pessima* declaratum præsupponit, quod inter plagas datur gradus; ita, quod una est mala, alia pejor, alia pessima. Quomodo autem intelligatur, quod quædam peccata, inter quæ est desperatio, sint insanabilia, idest, irremissibilia, vide q. 14. a. 3. Item habes: quomodo, etc. damnari ab omnibus illis recitatis in Elucid. 1. par. q. 20. ar.

3. et Elucid. Addition. ar. nu. 400. Item in veritatibus aureis super legem veterem, lib. Exod. cap. 9. concl. 9. et lib. Levit. 4. c. concl. 1. et lib. Num. c. 15. concl. 5. Et lib. Deuteronom. cap. 29. concl. 5. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim declaretur angelica hæc doctrina, atque consolidetur.

Ex art. 4 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis fuisse, quod desperatio oritur ex accidia. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Prover. 25. "sicut tinea vestimento, et vermis ligno: ita tristitia viri nocet cordi." Quantum vero sit tale nocumentum exprimitur, tum Eccl. 30. "Multos occidit tristitia, et non est utilitas in ea;" tum cap. 25. "omnis plaga, tristitia cordis est." A tristitia igitur procedit nocumentum cordi, simile corrosioni ligni, et devastationi vestimenti; procedit occisio, et nulla utilitas; procedit omnis plaga. Ecce, descriptio desperationis. Nam desperatio est corrosio cordis, viriumque animi devastatio (in respons. *ad tertium*) est peccatum mortale, ita, ut nulla utilitas neque pro revocatione á malis, neque pro faciendis bonis sit in ea (art. 3. concl. 3.) est omnis plaga, in quantum ruinam magnam in peccata parat. (art. 1. arg. contra) Per hoc ergo, quod tria hæc, scilicet corrosionem, etc. occisionem, etc. omnem plagam, procedere á tristitia, dixit scriptura, nobis per descriptionem notificavit: quod desperatio oritur ex accidia. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO VIGESIMA PRIMA,

DE PRÆSUMPTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præsumptione: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quid sit objectum præsumptionis, cui innititur.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tertio, cui opponatur.

Quarto, ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

Quod innitatur propriæ virtuti et non Deo.

Videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti.

1. Peccatum gravissimum, non potest esse in hoc, quod quis nimium innitatur virtuti divinæ. Sed peccatum præsumptionis, secundum quod ponitur peccatum in Spiritum Sanctum, est gravissimum. Ergo præsumptio non innititur virtuti divinæ, sed humanæ.

Maior, quia cum quanto maior est virtus, tanto minus peccet, qui tali virtuti nimium innititur; et virtus divina sit maxima, sequitur quod minus peccet, qui divinæ quam qui propriæ virtuti innititur. Et sic inniti divinæ virtuti nimis, non potest esse maximum peccatum.

2. Alia peccata quæ quis committit, magis procedunt ex præsumptione, qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione, qua homo persumit de Deo. Ergo præsumptio quæ ponitur peccatum in Spiritum Sanctum, magis innititur propriæ virtuti, quam divinæ.

Antec. prob., quia amor sui est principium peccandi, ut Aug. dicit 14. de civ. Dei c. ult.

Consequentia probatur. Quia illud est peccatum in Spiritum Sanctum, ex quo alia peccata procedunt. Est enim peccatum in Spiritum Sanctum malitia, ex qua quis peccat.

3. Illud quod provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile, non innititur virtuti divinæ. Sed præsumptio provenit ex inordinata conversione ad bonum commutabile. Ergo præsumptio non consistit in hoc quod est nimium inniti virtuti divinæ.

Maior, quia initi virtuti divinæ, non est converti ad commutabile bonum sed

potius est converti ad bonum incommutabile.

Minor prob. Omne peccatum provenit ex inordinata conversione ad bonum commutabile. Sed præsumptio est peccatum. Ergo etiam præsumptio consistit in conversione ad bonum commutabile.

Pro altera parte.

Quod consistat in hoc quod est inniti Deo.

Desperatio est per aversionem á Deo. Ergo præsumptio est per inordinatam conversionem ad Deum.

Conseq. prob., quia sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam; ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, qua peccatores punit, quæ est in Deo, sicut et misericordia.

Determinatio.

Distinctio. Præsumptio est duplex. Una est qua quis tendit in bonum aliquod, quod existimat posse consequi propria virtute, quod tamen bonum excedit propriam facultatem eorum qui hoc vitio laborant. Et de his dicitur Judit. 6. *Præsumentes de sua virtute humilias.* Altera præsumptio est, qua quis tendit in bonum, ut possibile obtineri per divinam misericordiam, et tamen non est sic possibile, ut ipse in tale bonum tendit. Ut cum aliquis sperat obtinere á Deo veniam peccatorum, sine pœnitentia: et gloriam sine meritis.

Radix hujus distinctionis est, quia præsumptio importare videtur quamdam immoderantiam spei; objectum autem spei est bonum arduum possibile. Est vero homini possibile aliquid dupliciter: Uno modo, per propriam virtutem, sicut possibile est homini acquirere scientiam: Alio modo, per virtutem divinam, sicut possibile est homini acquirere gloriam æternam; est enim hoc possibile per divinum auxilium. Sicut igitur duplex est spes: una qua quis sperat obtinere aliquid, quod est possibile consequi per propriam virtutem; altera qua quis sperat obtinere aliquid per virtutem alterius; sic etiam est duplex præsumptio; scilicet qua quis præsumit virtute propria consequi, quod suam virtutem excedit, et qua quis sperat obtinere per virtutem divinam, quod per talem virtutem non est ei possibile consequi eo modo quo sperat. Præsumptio prima non est vitium contra spem, quæ est virtus theologica et per consequens nec est peccatum in Spiritum Sanctum, sed opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe. Præsumptio vero secunda est species peccati in Spiritum Sanctum, quia per hujusmodi præsumptionem tollitur, vel contemnitur adjutorium Spiritus Sancti, per quod homo revocatur á peccato.

1.ª Conclusio. Præsumptio quæ opponitur virtuti magnanimitatis, innititur propriæ virtuti.

Hæc patet ex diffinitione data de hujusmodi præsumptione.

2.ª Conclusio. Præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, innititur immoderate divinæ virtuti.

Ratio hujus concl. licet ex dictis manifesta sit, tamen sic formatur.

Illud quo quis sperat se posse consequi virtute divina id, quod non est possibile per divinam virtutem consequi, modo quo speratur, innititur immoderatæ virtuti divinæ. Sed præsumptio, ut est peccatum in Spiritum Sanctum, est qua quis præsumit obtinere per divinam misericordiam id quod non est possibile consequi. Ergo præsumptio, sic accepta innititur nimium divinæ misericordiæ.

Maior manifestissima est: minor vero quia consequi veniam sine pœnitentia, et gloriam sine meritis non est possibile per ordinariam Dei virtutem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Et ratio ne-

gationis est, quia peccatum contra Deum, ut dictum est quæst. præced. art. 3. gravius est secundum suam genus cæteris peccatis. Unde præsumptio, qua quis inordinate innititur Deo, gravius peccatum est quam præsumptio, qua quis innititur propriæ virtuti. Ad prob. respondetur negando maiorem in proposito. Nam qui nimium præsumit de virtute divina, si cut arbitretur per ipsam consequi, vel veniam sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis, diminuit in suo effectu virtutem divinam ordinariam. De ratione enim virtutis divinæ ordinariæ est ut exigat duo, scilicet opus pœnitentiæ, et opus remissionis peccatorum: et iterum opus meritorium propter quod est retributio gloriæ. Præsumptuosus autem tollit unum horum á divina virtute, scilicet pœnitentiam respectu remissionis peccatorum, et meritum respectu gloriæ. Et iterum opus divinæ virtutis regulatæ est, ut juste remittat peccata, et perducat ad præmia, sed illud non fit absque pœnitentia, et hoc sine meritis juste. Ex quibus manifestissime patet, quod qui nimirum de divina misericordia et virtute præsumit, tollit aliquid á divina virtute in suo effectu, ac per hoc maximam committit iniquitatem. Magis enim peccat, qui diminuit divinam virtutem, quam qui virtutem propriam superextollit, et sic maior probationis in proposito falsa est, rationibus dictis.

Ad 2. Dicitur ad anteced. Quod præsumptio, qua quis inordinate præsumit de Deo, includit amorem proprium, quo quis inordinate proprium bonum desiderat; quod enim multum desideramus, existimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit, et sic ex hac præsumptione, magis alia peccata procedunt, quam ex solo sui amore.

Ad 3. Dcitur ad minorem, quod præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, et aversionem á bono incommutabili. Conversionem ad bonum commutabile habet, in quantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni. Aversionem vero á bono incommutabili, in quantum attribuit divinæ virtuti, quod ei non convenit. Quibus stantibus neg. maior. Inniti enim inordinate virtuti divinæ, includit conversionem ad commutabile bonum et aversionem á bono incommutabili. Ad probationem dicitur quod inniti virtuti divinæ ordinate, non dicit conversionem ad bonum commutabile; sed inordinate ei inniti, utrumque includit ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum præsumptio sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod præsumptio non sit peccatum.

1. Illud quod est ratio, quod homo exaudiatur á Deo, non est peccatum. Sed præsumptio est ratio quod homo exaudiatur á Deo. Ergo præsumptio non est peccatum.

Maior quia nullum peccatum est ratio, quod homo á Deo exaudiatur.

Minor quia Judit. nono dicitur. «Exaudi me miseram deprecantem, et «de tua misericordia præsumentem.»

2. Maxime sperare de Deo, non est peccatum. Sed præsumptio est maxime sperare de Deo. Ergo præsumptio non est peccatum.

Maior quia Dei misericordia est infinita, unde non potest in eo plus nimio sperari.

Minor, quia præsumptio importat excessum spei, qui excessus spei, cum respectu Dei esse non possit, præsumptio erit maxime de Deo sperare.

3. Quod excusat á peccato, non est peccatum. Sed præsumptio excusat á peccato. Ergo præsumptio non est peccatum.

Minor, quia Magist. in 22. dist. 2. lib. sent. dicit, quod *Adam minus peccavit, quia sub spe veniæ peccavit*, quod videtur ad præsumptionem pertinere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Præsumptio ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

Determinatio.

1.ª CONCLUSIO. Præsumptio est peccatum.

Probatur. Omnis motus appetitivus, qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se est malus et peccatum. Sed præsumptio est motus appetitivus, qui conformiter se habet ad intellectum falsum, sicut desperatio. Ergo præsumptio est peccatum.

Maior prob. fuit q. præc. ar. 1.

Minor habet duas partes. Prima est quod præsumptio sit motus appetitivus. Altera est quod conformiter se habet intellectui falso. Prior pars prob., quia præsumptio importat quamdam spem inordinatam. Spes autem ad appetitum spectat, ut dictum est supra. In forma.

Spes est motus appetitivus, ut dictum est. Sed præsumptio est inordinata spes. Ergo præsumptio est motus appetitivus.

Altera pars ostenditur. Quia sicut falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat, quæ sunt ea quibus innititur desperatio; ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et cessantibus á bono opere gloriam largiatur, quibus falsis motus præsumptionis conformiter se habet.

2.ª CONCLUSIO. Præsumptio minus peccatum est, quam desperatio.

Prob. Illud quo quis existimat Deo non convenire id, quod est ipsi Deo magis proprium, maius peccatum est, quam illud quo quis existimat Deo non convenire illud quod est minus proprium. Sed desperatio existimat Deo non convenire illud, quod est Deo magis proprium, scilicet misereri et parcere. Præsumptio vero est qua quis existimat Deo non convenire punitio, quæ est Deo minus propria, propter ejus infinitam bonitatem. Ergo præsumptio est minus peccatum, quam desperatio.

Brevius. Quia magis proprium est Deo misereri et parcere, quæ tolluntur per desperationem, quam punire, quod tollitur per præsumptionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod ibi præsumptio ponitur pro spe, spes enim respiciendo ad humanam conditionem, præsumptio videtur: sed si attendatur immensitas divinæ bonitatis, non præsumptio, sed spes est. Considerans igitur Judith conditionis humanæ imbecillitatem, vocavit spem præsumptionem, ut humiliorem coram Deo se ostenderet.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod præsumptio non importat maximam spem, sed inordinatam spem, utpote quæ sperat de Deo aliquid, quod non est de eo sperandum.

Ad probat. dicitur, quod præsumptio importat sxperexcessum spei, non quidem ex hoc quod aliquis minus speret de Deo, quam sit sperandum; sed quia sperat de Deo, quod non est sperandum, per quod virtus divina minuitur, ut dictum est.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod peccare sub spe veniæ, contingit dupliciter. Uno modo cum proposito perseverandi in peccato. Alio modo, cum proposito abstinendi á peccato, et de eo pœnitendi. Primum pertinet ad præsumptionem, et aggravat peccatum. Alterum non est præsumptionis, sed peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULUS III.

Utrum præsumptio magis opponatur timori, quam spei.

Pro affirmativa.=Videtur, quod præsumptio magis opponatur timori, quam spei.

1. Inordinatio timoris opponitur recto

timori. Sed præsumptio pertinere videtur ad inordinatum timorem. Ergo præsumptio opponitur timori, magis quam spei.

Minor. Sap. 17. dicitur. *Semper præsumit sæva perturbata conscientia.* Et ibidem etiam dicitur, quod *timor est præsumptionis adjutorium.*

2. Præsumptio magis distat á timore, quam á spe. Ergo præsumptio magis opponitur timori, quam spei.

Antec. Quia præsumptio importat motum ad rem, sicut et spes. Timor autem importat motum á re.

Consequentia. Quia contraria sunt quæ maxime distant.

3. Præsumptio totaliter excludit timorem, non autem excludit totaliter spem, sed solum spei certitudinem. Ergo præsumptio magis opponitur timori, quam spei.

Consequentia prob., quia contraria sunt, quæ se interimunt.

Pro altera parte.

Quod magis opponatur spei.

Duo vitia contraria opponuntur eidem virtuti, sicut timiditas, et audacia fortitudini. Sed præsumptio opponitur desperationi, quæ opponitur spei, ut dictum est. Ergo etiam præsumptio opponitur spei, magis quam timori.

Determinatio.

Distinctio. Vitium potest virtuti opponi dupliciter. Uno modo, per manifestam oppositionem. Alio modo, per falsam similitudinem. Sicut prudentiæ secundum manifestam oppositionem opponitur imprudentia et temeritas. Sed secundum falsam similitudinem opponitur ei astutia. Astutia enim quædam prudentia esse videtur, et tamen vitium est. Similiter constantiæ manifesta oppositione opponitur inconstantia, sed secundum apparentem falsam similitudinem opponitur ei pertinacia, quæ constantia quædam videtur, et tamen vitium est oppositum ipsi constantiæ. Quæ omnia optime manifestat August. libro quarto, contra Julianum Pelagianum cap. 3. *non multum ante medium.* Et habentur etiam ex Arist. 2. Ethic. cap. 8. dicente, quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum quam cum alio. Quando igitur quærimus, utrum præsumptio magis timori, quam spei opponatur, de utraque oppositione intelligitur.

1.ª Conclusio. Præsumptio, secundum manifestam oppositionem, opponitur timori, præcipue servili.

Probatur. Quia præsumptio sperat remissionem pœnæ, ex Dei justitia provenientis, quam pœnam timor servilis respicit.

2.ª Conclusio. Præsumptio secundum falsam similitudinem magis contrariatur spei.

Probatur. Ea quæ sunt unius generis, directius opponuntur, quam ea quæ sunt diversorum generum. Sed spes et præsumptio sunt unius generis, et timor est alterius generis. Ergo præsumptio magis et directus spei, quam timori opponitur.

Maior, quia contraria sunt in eodem genere.

Minor, quia spes et præsumptio respiciunt idem objectum, scilicet remissionem peccatorum et gloriam: sed spes ordinate, præsumptio vero inordinate.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod sicut spes abusive dicitur de malo, ita etiam præsumptio. Unde inordinatio timoris abusive præsumptio dicitur.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non quæcumque maxime distantia opponuntur, sed quæ maxime distant sub eodem genere. Et quia præsumptio et spes important motum ejusdem generis: præsumptio quidem inordinatum, spes vero ordinatum, ut dictum est; ideo præsumptio directius opponitur spei quam timori.

Ad 3. Negatur consequentia. Nam ex

hoc quod præsumptio totaliter tollit timorem, non autem spem, non sequitur, quod magis opponatur timori, sed quod alio modo. Opponitur enim spei ratione differentiæ, scilicet esse ordinatum et non ordinatum. Unde præsumptio excludit motum ordinatum spei, non autem ipsam spem totaliter. Timori autem opponitur præsumptio ratione generis, scilicet ratione motus spei, et ideo præsumptio tollit totaliter timorem servilem.

ARTICULUS IV.

Utrum præsumptio causetur ex inani gloria.

Pro negativa.=Videtur quod præsumptio non causetur ex inani gloria.

1. Præsumptio maxime inniti videtur divinæ misericordiæ. Ergo præsumptio non est ex inani gloria, sed potius ex miseria.

Conseq. prob., quia misericordia respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ.

2. Desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Ergo præsumptio oritur ex delectatione, præcipue carnali, quæ vehementior est.

Consequentia probatur. Contrariorum sunt contrariæ causæ. Sed præsumptio et desperatio sunt contrariæ. Ergo sunt ex causis contrariis, et sic si desperatio est ex tristitia, præsumptio est ex delectatione, quæ tristitiæ opponitur.

3. Vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, quod non est possibile, quasi impossibile. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

Conseq. prob., quia quod aliquis existimet possibile, impossibile est ex ignorantia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius. 31. Moral. cap. 31. ponit *præsumptionem filiam inanis gloriæ.*

Determinatio.

Distinctio. Duplex est præsumptio. Una quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid, ut sibi possibile, quod tamen propriam virtutem excedit. Alia est præsumptio, quæ innititur inordinatæ divinæ misericordiæ.

1.ª Conclusio. Præsumptio quæ innititur propriæ virtuti, manifeste ex inani gloria procedit.

Manifest. Ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quamdam super vires suas, et hujusmodi præcipue sunt nova, quæ maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Greg. lib. 31. Moral. c. 31. præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ.

2.ª Conclusio. Præsumptio quæ inordinate innititur divinæ misericordiæ, vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia, directe ex superbia oritur.

Manifest. Provenit enim hæc præsumptio ex hoc quod sic præsumens tanti se æstimat, ut putet quod Deus eum peccantem non puniat, vel á gloria non excludat, quod ad superbiam pertinet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod præsumptio innititur divinæ misericordiæ, sed inordinate, propter existimationem, quam habet quis de seipso, et ideo non miseria, sed superbia est radix præsumptionis.

Ad 2. Dicitur, quod desperatio procedit etiam ex ipsis carnalibus delectationibus, ut dictum est quæstione præcedente. Unde negatur conseq. Vitia enim diversas habent radices.

Ad 3. Conceditur totum. Ignorantia enim omne peccatum concomitatur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,
EX PRÆCED. 21.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod præsumptio est aliquid immediate contemnens Deum, et consequenter inordinate de Deo confidens. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Eccl. 37. *O præsumptio nequissima.* Cum enim præsumptio de propria virtute humana non sit nequissima, utpote vitium morale quidem, sed morale contra virtutem, scilicet magnanimitatem existens; relinquitur, quod dicat illam nequissimam eo, quod inordinate præsumat de Deo, et immediate ipsum contemnat, utpote quod sit vitium theologicum, idest contra spem virtutem theologicam existens. *Secundo* habes: quomodo per rationem destruas hæresim *Simonis Magi*, dicentis, fide, non operibus, nos salvari. *Tertio* habes: quomodo ostendas per rationem, hæresim illam merito damnari ab Eccl. 37. authoritate prædicta. Item ab Elucid. Additio. art. nu. 442. et Elucid. 1. p. q. 1. a. 4. Item á veritatibus aureis super legem veterem, lib. Gen. 17. concl. 6. et cap. 18. concl. 5. Item lib. Num. c. 14. concl. 9. *Quarto* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum etc. Ut art. 1. append. et q. 14. art. 2. quod præsumptio est peccatum. Ideo vide ibi, ut etiam per rationem articuli hujus possis illas veritates ostendere. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Concilio *Trid.* quod præsumptio opponitur magis spei, quam timori. Insinuatur autem id per hoc, ut patet ad litteram intelligenti terminos; quod dicitur ab eo sess. 6. cap. 9. prætitulando illud sic: "Contra inanem hæreticorum fiduciam, dicit: Quamvis necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa umquam fuisse peccata; nisi gratis divina misericordia, propter Christum: nemini tamen fiduciam, et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti, et in ea sola quiescenti peccata dimitti, vel dimissa esse credendum est: cum apud hæreticos, et schismaticos possit esse, imo nostra tempestate sit, et magna contra Ecclesiam catholicam contentione prædicetur vana hæc, et ab omni pietate remota, fiducia." Ecce hic: quod præsumptio vocatur vana fiducia: tamquam illa, quæ, ut dixit conclus. 2. habeat falsam similitudinem spei. Item cap. 12. prætitulando illud sic, "prædestinationis temerariam præsumptionem cavendam esse, dicit: Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum." Ubi clare per ly *præsumere debet*, etc. patet: quod præsumptio dicitur superexcessus. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod præsumptio oritur ex superbia. Insinuarunt autem id per hoc, quod dicitur Eccl. 6. *præsumptio spiritus.* Pro cujus scripturæ captu August. homil. super Matth. 5. "Videns turbas ascendit in montem, etc. inquit: Præsumptionem spiritus superbi habere dicuntur, et recte. Quandoquidem spiritus etiam ventus vocatur. Unde scriptum est: Ignis, grando, nix, glacies, et spiritus tempestatis. Quis vero nesciat, superbos inflatos dici, tamquam vento distentos? Unde est et illud Apostoli. Scientia inflat: charitas ædificat." Hæc August. Præsumptio igitur ideo spiritus secundum ipsum, dicitur: quia de superbia nascitur. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA SECUNDA,

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM, ET TIMOREM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem, et timorem; et circa hoc quæruntur duo.

Primo, de præceptis pertinentibus ad spem.

Secundo, de præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS I.

Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum.

Pro negativa.—Videtur, quod nullum præceptum dandum sit pertinens ad virtutem spei.

1. Homo sufficienter inducitur ad sperandum bonum ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet, quod ad hoc inducatur per legis præceptum.

Conseq. prob., quia quod sufficienter potest fieri per unum, non oportet ut per aliquid aliud fiat.

2. Inter præcepta decalogi nullum est præceptum pertinens ad spem. Ergo de spe nullum debuit dari præceptum.

Conseq. prob., quia præcepta expectantia ad principales virtutes, quæ sunt theologicæ, debent contineri inter principaliora præcepta, quæ sunt præcepta decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur.

3. Non invenitur aliquod præceptum prohibens desperationem, quæ est opposita spei. Ergo nullum debuit dari præceptum inducens ad spem.

Conseq. prob., quia ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. tract. 83. dicit super illud Jo. 15. *Hoc est præceptum meum. De fide nobis quam multa mandata sunt, quam multa de spe.* Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

Determinatio.

Distinctio. Præcepta quæ in Sacra Scriptura inveniuntur, sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt de substantia legis. Quædam vero sunt præambula ad legem. Illa sunt præcepta præambula ad legem, quibus non existentibus, locum lex habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, et de actu spei. Per actum enim fidei, mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis, talem cui se subdere debeat. Per spem vero præmii homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta vero de substantia legis sunt, quæ homini jam subjecto, et ad obediendum parato, imponuntur pertinentia ad rectitudinem vitæ.

1.ª Conclusio. Præcepta quæ sunt de substantia legis divinæ, debuerunt statim in ipsa legislatione tradi per modum præceptorum.

Hæc patet ex immediate dictis. Ei enim qui jam est paratus ad obediendum, convenienter præcepta traduntur. Sed præcepta quæ sunt de substantia legis, traduntur homini jam parato ad obediendum. Ergo convenienter ei traduntur spectantia ad substantiam legis, per modum præcepti.

2.ª Conclusio. Præcepta præambula ad legem, qualia sunt præcepta fidei et spei, non erant proponenda per modum præceptorum.

Probatur, quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur.

3.ª Conclusio. Præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis, sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, et commemorationis, ut dictum est q. 16.

Prob., quia promissio præmiorum obedientibus, incitat eos ad spem. Unde promissa quæ in lege continentur, sunt excitativa spei.

4.ª Conclusio. Post primam legislationem convenienter inducuntur homines ad sperandum, non solum per mo-

dum promissionis, sed etiam per modum admonitionis, vel præcepti.

Prob., quia lege jam imposita, pertinet ad sapientes viros, non solum ut inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum, quod fit per præcepta fidei et spei: et propterea in Sacra Scriptura dantur præcepta spei, ut patet in Psal. 61. *Sperate in eo, omnis congregatio populi.* Et in multis aliis locis hoc præceptum repetitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo ad anteced., quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum humanæ naturæ proportionatum: ad sperandum autem bonum supernaturale non sufficit inclinatio naturæ, sed oportuit hominem induci authoritate legis divinæ, partim quidem promissis in ipsa legislatione, et partim admonitionibus et præceptis, post ipsam primam legislationem.

Secundo dicitur negando antecedens, etiam loquendo de bono proportionato naturæ humanæ. Nam etiam ad ea, ad quæ naturalis ratio inclinat, ut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, tum propter maiorem firmitatem, tum etiam quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad 2. Dicitur ad anteced. Quod præcepta decalogi pertinent ad primam legislationem, et ideo inter illa non sunt præcepta fidei et spei, quæ sunt præambula ad legem, nisi per modum promissionis, per quam homines ad sperandum inducuntur.

Ad 3. Neg. conseq. Nam de illis, ad quorum observantiam homo ex debito tenetur, sufficit dare præceptum affirmativum de eo quod agendum est, per quod prohibetur, quod agendum non est. Sicut datum est præceptum de honore parentum, et non est datum præceptum, ne parentes dehonorentur, quia primum sufficit. Per præceptum ergo spei prohibetur desperatio.

ARTICULUS II.

Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

Pro negativa. — Videtur, quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege.

1. Ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Sed timor Dei est de his quæ sunt præambula ad legem. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

Minor, quia timor est initium sapientiæ.

2. *Timor ex amore procedit*, ut Aug. dicit lib. 83. Qq. q. 43. Ergo supposito præcepto amoris, superfluum est præcipere timorem.

Consequentia probatur, quia posita causa ponitur effectus.

3. Nulla prohibitio data invenitur in lege de præsumptione. Ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum debuerit dari.

Conseq. prob., quia timori opponitur præsumptio, ut dictum est q. præc.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Deteronom. 10. dicitur. « Et nunc « Israël, quid Dominus Deus tuus petit « á te, nisi ut timeas Dominum Deum « tuum? »

Determinatio.

Distinctio. Duplex est timor. Scilicet servilis et filialis, de quibus abunde dictum est supra quæst. 12. artic. præcipue 2.

1.ª Conclusio. De timore servili, in prima legislatione, non fuit dandum præceptum, sed solum ad timorem fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum.

Prob. De spe in prima legislatione non fuit datum præceptum per modum præcepti, ut dictum est art. præc., sed solum per promissa erant inducendi ad actum spei. Ergo pari ratione nec de timore erat in ipsa legislatione dandum aliquod præceptum, sed solum fuerunt

inducendi homines ad timorem per comminationem pœnarum, quod fit in ipsis secundariis præceptis legis.

Conseq. prob., quia sicut aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis.

2.ª Conclusio. De timore servili post legislationem fuerunt danda præcepta.

Prob. Quia sicut sapientes, et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, tradiderunt documenta de spe per modum admonitionis, vel præcepti, ita etiam de timore faciendum erat, ratione dicta in in prima conclusione.

3.ª Conclusio. De timore filiali dantur præcepta in lege, sicut etiam de dilectione.

Prob. quia timor filialis qui reverentiam exhibet, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum, quæ in Dei reverentia observantur. Unde filialis timor et directio sunt præambula ad actus exteriores, qui præcipiuntur in lege, ad quos actus pertinent præcepta decalogi. Et ideo in aucthoritate legis inducta requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliqua esse præambula ad legem dupliciter contingit. Uno modo, ut sint præambula extrinseca, ut sunt actus spei et fidei. Alio modo, ut sint intrinseca, sicut principium est intrinsecum ei cujus est principium.

Ad maiorem dicitur, quod est vera de præambulis extrinsecis, non autem de his quæ sunt principia intrinseca.

Ad minorem dicitur, quod timor filialis (de servili enim conceditur totum argumentum) est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio; et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ex amore sequitur timor filialis, sicut et alia bona opera. Unde sicut non solum datur præceptum de amore, sed etiam de aliis bonis operibus, quæ ex amore procedunt, ita dandum erat præceptum etiam de timore filiali. Sicut etiam quamvis ex primis principiis scientiarum sequantur conclusiones, tamen non sufficit ponere ipsa principia, sed necessarium est etiam ponere conclusiones; ita posito præcepto amoris, ponendum erat præceptum timoris, qui ex amore sequitur.

Ad 3. Neg. conseq. Nam præsumptio excluditur per hoc, quod homo inducitur ad timorem, sicut etiam excluditur desperatio ex hoc, quod homo inducitur ad spem. Unde sicut non datur præceptum de fugienda desperatione, ita nec de præsumptione. Et sicut datur præceptum de spe, debuit dari eodem modo de timore, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 22.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod aliquod præceptum pertinens ad spem fuit datum in lege. Insinuatur autem per hoc, quod prophetæ inducunt ad observantiam legis, proposita spe. Ut Psal. 36. "Spera in Domino, et fac bonitatem." Et 30. "Viriliter agite omnes, qui speratis in Domino:" Et Oseæ 12. "Misericordiam, et judicium custodi; et spera in Deo tuo semper." *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod de timore mandatum est in lege. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Deut. 4. "Congrega ad me populum," etc. et discant timere me omni tempore." Et ca. 10. "Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies." Et cap. 17. "Legetque illud exemplum legis, ut discat timere Dominum Deum suum." Item Jos. 4. "Ut et vos timeatis Dominum Deum vestrum omni tempore." Et c. 24. "Timete Deum, et servite ei." Item Eccl. 12. quasi epilogans totam legem brevissimo sermone, inquit; "Deum time, et mandata ejus observa. Hoc est omnis homo. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA TERTIA,

DE CHARITATE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de charitate; et primo de ipsa charitate; secundo de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque.

Primo, de ipsa charitate. Secundo de objecto charitatis. Tertio de actibus ejus. Quarto de vitiis oppositis. Quinto de præceptis ad hoc pertinentinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima quidem de ipsa charitate secundum se.

Secunda, de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum charitas sit amicitia.
Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima.
Tertio, utrum sit virtus.
Quarto, utrum sit virtus specialis.
Quinto, utrum sit una virtus.
Sexto, utrum sit maxima virtutum.
Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.
Octavo, utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS I.

Utrum charitas sit amicitia.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit amicitia.

1. Amicitia est inter eos, inter quos est conversatio. Sed charitas est inter eos inter quos non est conversatio. Ergo charitas non est amicitia.

Maior, quia nihil est ita proprium amicitiæ sicut convivere amico, ut dicitur. 8. Ethic. c. 5.

Minor, quia charitas est hominis ad Deum, et ad Angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. 2.

2. Amicitia non est sine reamatione, ut dicitur 8. Ethic. c. 3. Sed charitas est sine reamatione. Ergo charitas non est amicitia.

Minor quia charitas est ad inimicos, ut dicitur Matth. 5.

3. Si charitas est amicitia, aut est amicitia delectabilis, aut utilis, aut honesti. Sed nulla horum esse potest. Ergo charitas non est amicitia.

Maior prob., quia ille tres species amicitiæ assignantur á Philos. in 8. Ethic. c. 3.

Minor prob., quoad omnes partes, et primo quod non sit amicitia utilis et delectabilis, probat. authoritate Hier. in Epist. ad Paulin. quæ ponitur in principio Bibliæ dicentis: «illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam »non utilitas rei familiaris, non præsentia »tantum corporum, non subdola et pal»pans adulatio, sed Dei timor et divina»rum scripturarum studia conciliant.»

Quod vero charitas non sit amicitia honesti, probatur. Amicitia honesti est solum ad virtuosos, ut dicitur 8. Ethic.

c. 3. Sed charitas est etiam ad peccatores, quos ex charitate tenemur diligere. Ergo charitas non est amicitia honesti.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus dixit discipulis suis Joan. 15. *Jam non dicam vos servos, sed amicos*: et hoc ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

Determinatio.

Conclusio. Charitas est amicitia quædam hominis ad Deum.

Prob. Amor qui est cum benevolentia, reamatione, et mutua communicatione unius ad alterum, est amicitia. Sed charitas est amor hominis ad Deum, cum benevolentia, et cum reamatione, et communicatione. Ergo charitas est amicitia.

Maior prob. quia non quilibet amor habet rationem amicitiæ, ut dicitur 8. Ethic. c. 2. 3. et 11. sed oportet amorem ad hoc, ut amicitia esse possit, habere tres conditiones. Prima, ut sit cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Si enim rebus amatis non velimus bonum, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, equum, aut aliquid hujusmodi, quibus non volumus bonum, sed potius eorum bonum nobis volumus, hujusmodi non est amicitiæ, sed concupiscentiæ. Secunda conditio est mutua amatio. Quia amicus est amico amicus; non enim habet rationem amicitiæ amor ejus qui amat, et non reamatur. Tertia est mutua communicatio; reamatio enim mutua fundatur super aliquam communicationem amici cum amico, et sic patet maior.

Minor quoad duas priores conditiones relinquitur manifesta. Est enim benevolentia hominis ad Deum, quia homo in charitate constitutus vult Deo omnia bona quæ sunt in ipso, ut sunt ipsum esse infinitum, summe bonum, et aliæ Dei perfectiones; et bona, quæ sunt ad ipsum, ut omnes omnia ad Dei gloriam faciant. Etiam quantum ad reamationem patet, quia Deus vult nobis omnia bona, quæ nobis tribuit. Quo ad tertiam vero conditionem, scilicet communicationem prob., quia Deus communicat nobis suam beatitudinem, ut dicitur 1. Cor. 1. *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii ejus.* Charitas igitur est amicitia, non quæcumque, sed divina; quia super communicationem naturæ divinæ ipsi rationali creaturæ fundatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior, secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo, et angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis, secundum mentem, et secundum hanc vitam est nobis conversatio, et cum Deo et angelis, in præsenti quidem statu imperfecte. Unde dicitur Philip. 3. *Nostra conversatio in cœlis est.* Sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus*, ut dicitur Apocal. ult. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad 2. Dicitur at maiorem, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius, scilicet ejus, ad quem est amicitia. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ, sicut si quis habeat tantam amicitiam ad aliquem hominem, ut non solum diligat omnia ea quæ ad amicum pertinent, sed etiam omnes amicos sui amici, etiam si aliquis sit ejus inimicus. Amicitia igitur quæ se extendit ad aliquem ratione sui, non est nisi ad amicum, et est semper cum reamatione. Amicitia vero quæ se extendit ad aliquem ratione alterius, potest esse ad inimicos, et sine reamatione quidem inimici, sed tamen cum redamatione ejus,

propter quem inimicus diligitur. Tunc ad minorem, et ad ejus prob. dicitur, quod charitas est ad inimicos propter Deum. Unde licet sit sine reamatione inimici, est tamen cum reamatione Dei, per quem inimicos amamus.

Ad 3. Neg. minor: est enim charitas amicitia, maxime honesti. Ad prob. dicitur ad maiorem, quod amicitia honesti, non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam: sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi. Et hoc modo charitas quæ maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II.

Utrum charitas sit aliquid creatum in anima.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit aliquid creatum in anima.

1. Quod est ipse Deus non est aliquid creatum in anima. Sed charitas est ipse Deus. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Minor prob., quia Aug. 8. de Trin. c. 8. dicit. *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat:* Deus autem dilectio est: consequens est ergo, ut præcipue Deum diligat. Et lib. 15. de Trinit. c. 17. dicit. *Ita dictum est: Deus charitas est, sicut dictum est: Deus spiritus est.*

2. Quod vivificat animam, non est aliquod creatum in anima. Sed charitas est per quam anima vivificatur. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Maior prob., quia Deus per seipsum vivificat animam, ut dicitur Deut. 30. *Ipse* (scilicet Deus) *est vita tua.*

Minor, quia Jo. Epist. 1. c. 3. dicit. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.*

3. Quod est infinitæ virtutis, non est creatum. Sed charitas est infinitæ virtutis. Ergo charitas non est aliquid creatum.

Maior, quia creatum omne est vanitas, et non virtutis infinitæ: charitas vero vanitati repugnat.

Minor prob. Quod habet effectum infinitum, est virtutis infinitæ. Sed charitas habet effectum infinitum. Ergo est virtutis infinitæ.

Minor hujus. Quia charitas perducit animam hominis ad bonum infinitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Motus animi est aliquid creatum in anima. Sed charitas est motus animi. Ergo charitas est aliquid creatum in anima.

Minor, quia Aug. dicit in 3. de doctrina christiana, c. 10. *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo, propter seipsum.*

Determinatio.

Sententia Magistri.

Magist. perscrutatur hanc quæstionem in primo Sentent. distinct. 17. Et ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus, mentem inhabitans.

Expositio opinionis Magistri Sententiarum.

Non est autem intentio Magistri, quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed intendit, quod iste motus dilectionis est á Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut á Spiritu Sancto. Sunt alii actus virtuosi, mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis.

Motivum Magistri.

Ratio autem quæ movit Mag. ad hoc dicendum, fuit excellentia charitatis super alias virtutes: cum enim aliarum virtutum actus sint á Spiritu Sancto, mediante habitu, cum charitas sit excellentior aliis virtutibus, debet ejus actus esse immediate á Spiritu Sancto.

Reprobatio sententiæ Magistri.

Sed si quis recte consideret, hoc redundat magis in charitatis detrimentum, quam in ejus excellentiam: quod sic ostenditur.

Si Spiritus Sanctus movet voluntatem ad actum charitatis absque habitu, aut sic eam movet, ut mens nullo modo sit movens, sed solum mota; sicut cum aliquod movetur ab aliquo exteriori agente; aut eam movet sicut agens principale movet instrumentum. Si dicatur, quod mens humana movetur á Spiritu Sancto primo modo, sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, eo quod amor de sui ratione importet ut sit actus voluntatis.

Conseq. hæc prob., quia moveri ab alio extrinseco, et nullo modo movere, est contra rationem voluntarii, cujus principium oportet in eo esse, ut dictum est 1. 2. q. 6. ar. 1.

Si vero dicatur, quod Spiritus Sanctus movet humanam mentem ad actum charitatis, secundo modo; tunc tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia quod movetur ut instrumentum, quamvis sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Unde si mens moveretur á Spiritu Sancto, ut simplex instrumentum, profecto hujusmodi motus non esset voluntarius, nec per consequens meritorius.

Quod autem hoc sit inconveniens prob., quia charitas est radix merendi, ut dictum est, 1. 2. q. 114. art. 4.

Oportet igitur, quod voluntas sic moveatur á Spiritu Sancto ad diligendum, quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Vera sententia.

Conclusio. Charitas est forma habitualis superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam in actum dilectionis.

Prob. Si in anima nostra non esset aliqua forma habitualis superaddita naturali potentiæ, inclinans ipsam voluntatem ad actum charitatis, sequeretur quod actus charitatis esset imperfectior omnibus actibus naturalibus, et actibus aliarum virtutum. Sed hoc est falsum, Ergo necesse est, quod charitas sit aliquid creatum in anima, scilicet forma habitualis superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam in actum charitativæ dilectionis.

Conseq. prob. Actus excellens naturam alicujus potentiæ, non potest ab illa potentia produci perfecte, nisi ei fiat naturalis per aliquam formam superadditam. Sed actus charitatis excedit virtutem creatæ voluntatis. Ergo non potest produci perfecte, nisi ei fiat connaturalis per habitualem formam, et si talis forma ei non superaddatur, imperfecte ipsum actum producet.

Maior hujus. Quia hac ratione Deus, qui omnia movet ad suos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos á Deo, et secundum hoc disposuit omnia suaviter, quia scilicet per proprias formas inclinat res in proprios fines, ut actus perfecte ab unaquaque re possit secundum exigentiam suæ naturæ produci. Si igitur actus charitatis esset á voluntate sine habitu aliquo in ea existente, imperfecte esset á voluntate.

Secundo sequeretur, quod actus charitatis non esset facilis. Sed hoc est falsum. Ergo charitas est forma habitualis in anima superaddita potentiæ.

Prob. Conseq. Illud ad quod aliquid non inclinatur, non est ei facile. Sed si voluntas non haberet aliquem habitum in ea existentem, non inclinaretur in hujusmodi actum. Ergo si voluntas non haberet formam habitualem superadditam inclinantem, non esset ei facilis actus charitatis.

Falsitas vero prob., quia nulla virtus habet tantam inclinationem in suum actum, sicut charitas.

Tertio sequeretur, quod actus chari-

tatis non esset delectabilis. Quod etiam est falsum.

Conseq. prob., quia si potentia non inclinatur in actum, non potest delectari, et maxime quia tunc non est ei facilis. Unde si non esset habitus in anima existens, non posset esse delectatio in actu charitatis.

Falsitas prob., quia nulla virtus ita delectabiliter operatur sicut charitas. Vel aliter formatur hæc ratio. Illud per quod voluntas perfecte, facile, et delectabiliter producit actum excedentem suam naturalem virtutem, est forma habitualis in ea existens. Sed charitas est per quam voluntas perfecte, delectabiliter et facile producit actum charitatis, qui excedit ejus naturalem virtutem. Ergo charitas est forma habitualis in anima existens.

Maior, quia actus non potest produci ab aliqua potentia, nisi ei fiat talis actus naturalis per aliquam formam. Nec absque tali forma potest esse facilis, vel delectabilis, et hac ratione Deus indidit formas rebus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod charitas quæ est in nobis, qua scilicet diligimus Deum et proximum, non est ipse Deus, sed habitus creatus in anima existens. Ad prob. dicitur, quod charitas, qua Deum, vel proximum nos diligimus, non dicitur ipse Deus, secundum suam essentiam; sed dicitur Deus, quatenus est participatio quædam divinæ charitatis, sicut etiam possumus dici sapientes sapientia divina, et boni bonitate divina, quatenus sapientia et bonitas, qua formaliter boni et sapientes sumus, est quædam participatio divinæ sapientiæ et bonitatis, et sic intelligendus est Aug.

Ad 2. Dicitur, quod illud quod vivificat animam, est duplex, scilicet effectivum et formale. Tunc ad maiorem dicitur: quod vivificat animam effective, non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus. Quod vero vivificat formaliter, non est Deus, sed charitas. Et ad minorem dicitur, quod charitas vivificat animam, non effective, sed formaliter.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod causa efficiens producens effectum infinitum, habet virtutem infinitam, non autem causa formalis. Potest enim effectus infinitus esse á causa formali finita: et ratio est, quia efficacia formæ est á virtute agentis inducentis formam: et quia charitas est formaliter operans, ideo ex effectu infinito non arguitur ipsam esse infinitam, sed quod sit ab agente infinitæ virtutis.

ARTICULUS III.

Utrum charitas sit virtus.

Pro negativa.—Videtur, quod charitas non sit virtus.

1. Amicitia non est virtus. Sed charitas est amicitia; ut art. 1. dictum est. Ergo charitas non est virtus.

Maior, quia non numeratur á philosophis inter virtutes morales, nec inter virtutes intellectuales, ut patet 8. Ethic. cap. 1.

2. Virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in lib. 1. de cœlo. tex. 116. Sed charitas non est ultimum potentiæ, sed magis gaudium et pax. Ergo charitas non est virtus.

3. Omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis. Ergo charitas non est virtus.

Minor. Quod est nobilius anima, non est accidens: non enim accidens est nobilius subjecto. Sed charitas est nobilior anima. Ergo charitas non est accidens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. lib. 1. de mor. Eccles. c. 11. dicit, quod *charitas est virtus quæ* (cum nostra affectio est rectissima) *conjungit nos Deo, qua eum diligimus.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas est virtus.

Prob. Habitus attingens regulam humanorum actuum est virtus. Sed charitas attingit regulam humanorum actuum. Ergo charitas est virtus.

Maior prob., quia humani actus bonitatem habent ex hoc quod regulantur á debita regula et mensura, et ideo virtus quæ est principium humanorum actuum, consistit in hoc quod est attingere regulam ipsorum humanorum actuum.

Minor prob. Habitus attingens Deum, attingit regulam humanorum actuum. Sed charitas attingit Deum. Ergo charitas attingit regulam humanorum actuum.

Maior hujus, quia regula humanorum actuum est duplex. Scilicet humana ratio et Deus, ut dictum est q. 17. ar. 1. Et sicut habitus attingens humanam rationem, est virtus, ita qui attingit Deum. Et confirmatur, quia fides et spes sunt virtutes, quia attingunt Deum.

Minor hujus prob., quia charitas conjungit nos Deo, ut Aug. cit. dicit.

Potest aliter formari hæc ratio sic. Habitus attingens Deum est virtus. Charitas attingit Deum. Ergo est virtus.

Maior prob. Tum quia Deus est prima regula humanorum actuum. Tum quia spes et fides virtutes sunt ex hoc quod Deum attingunt.

Minor, quia charitas conjungit nos Deo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod amicitia est duplex, scilicet humana et divina. Si sermo sit de amicitia humana, potest dupliciter responderi. Primo tenendo, quod humana amicitia sit virtus, neg. ipsa maior. Et ad prob. dicitur, quod Philos. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit, quod est virtus, vel cum virtute. Et quando dicitur, quod amicitia non numeratur inter virtutes morales, nec intellectuales, respondetur quod potest numerari inter virtutes morales, et quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium. Et si dicatur, quod circa operationes quæ sunt ad alium, ponitur justitia, respondetur quod amicitia, et justitia sunt virtutes circa operationes quæ sunt ad alium, sed alia et alia ratione. Nam justitia est circa operationes, quæ sunt ad alium, sub ratione debiti legalis. Amicitia autem sub ratione beneficii cujusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet 8. Ethic. c. 13.

Secundo dicitur, quod amicitia humana non est virtus specialis distincta ab aliis virtutibus: non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto, secundum quod fundatur super honestatem virtutum. Quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde conceditur maior. Amicitia enim humana virtuosa magis est consequens virtutem, quam sit virtus. Tunc ad maiorem dicitur, quod charitas non est amicitia humana, sed divina; quæ quia fundatur, non principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam, est simpliciter virtus distincta ab aliis virtutibus.

Breviter igitur respondetur dicendo, quod si teneamus humanam amicitiam esse virtutem (quod non negat Phil.) Maior est falsa; est enim amicitia virtus moralis, ut dictum est. Si teneamus humanam amicitiam nequaquam esse virtutem, conceditur quidem maior; sed ad minorem dicitur, quod charitas non est amicitia humana, sed divina, quæ est simpliciter virtus.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod gaudium et pax non sunt ultimum potentiæ, sed consequuntur ultimum potentiæ. Pro quo est sciendum quod Aris. 1. lib. de cœlo tex. 116. ostendit, quod virtus est ultimum potentiæ, hoc modo. Si sit aliqua virtus quæ possit plura operari et facere, ipsa potentia denominanda est ab ultimo et excellentissimo, quod potest. Puta si sit aliqua virtus,

quæ possit elevare centum libras ponderis, non est denominanda ab eo, quod potest elevare quinquaginta, sed á centum: ita ut dicatur virtus hujus hominis potest elevare centum libras. Sensus ergo ejus est quod potentia denominanda est ab ultimo, quod potest per suam operationem efficere: si vero sit aliquid consequens hoc ultimum, non debet denominare virtutem. Puta ultimum, quod potest virtus ædificatoris, est facere domum. Unde ultimum denominans potentiam domificatoris, est productio domus. Hanc autem domus productionem naturaliter consequuntur figura domus, qualitates et hujusmodi, quæ non debent denominare ipsam virtutem artificis, eo quod hæc non sint facta per aliquam specialem artificis operationem, sed consequuntur naturaliter ultimum, ad quod operatio artificis pervenit. Ultimum igitur, quod potest voluntas est amor: et licet pax, et gaudium sequantur amorem, hoc non est per aliquam aliam operationem voluntatis, sed illa consequuntur hoc ultimum, quod potest voluntas. Unde hæc non sunt virtutes, sed præmia virtutis, sive fructus.

Ad 3. Neg. minor. ad maior. prob. et ad ejusdem prob. dicitur, quod accidens consideratur dupliciter. Uno modo, secundum suum esse. Alio modo, secundum rationem suæ speciei. Si consideretur secundum suum esse, omne accidens est inferius, et ignobilius substantia, eo quia substantia est ens per se, accidens autem habet esse in alio. Accidens vero secundum rationem suæ speciei est duplex. Quoddam quod causatur ex principiis sui subjecti, et hoc iterum est ignobilius substantia, sicut effectus sua causa. Quoddam vero est accidens, quod non causatur ex principiis subjecti in quo est, sed ex participatione alicujus superioris naturæ; et hoc est dignius suo subjecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux est dignior diaphano. Lux enim non est ex diaphano, sed ex participatione superiorum corporum. Et quia charitas non est causata ex anima, sed est quædam participatio Spiritus Sancti, secundum hoc quamvis sit accidens, est tamen dignior anima.

ARTICULUS IV.

Utrum charitas sit virtus specialis.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit virtus specialis.

1. Quod ponitur in diffinitione virtutis communis, non est virtus specialis. Sed charitas ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non est virtus specialis.

Minor. quia Hieronymus dicit. «Ut «breviter omnium virtutum diffinitio«nem complectar, virtus est charitas, «qua diligitur Deus et proximus,» et Aug. lib. de mor. Eccles. c. 15. quod *virtus est ordo amoris.*

2. Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non est specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum. Ergo charitas non est specialis virtus.

Minor, quia 1. Cor. 13. dicitur. *Charitas patiens est*, etc. Immo se extendit etiam ad omnia opera humana, secundum illud 2. Cor. ult. *Omnia opera vestra in charitate fiant.*

3. Jussio generalis omnium præceptorum legis non est specialis virtus. Sed charitas est generalis jussio omnium præceptorum legis. Ergo charitas non est virtus specialis.

Maior, quia præcepta legis respondent actibus virtutum. Unde omne præceptum per propriam virtutem juvetur. Id igitur per quod omnia præcepta juventur, non est specialis virtus.

Minor, quia Aug. dicit: generalis jussio est, diliges, et generalis prohibitio est, non concupisces.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Nullum generale connumeratur spe-

ciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei, ut dicitur 1. Cor. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Ergo charitas est specialis virtus.

Determinatio.

Conclusio. Charitas est specialis virtus.

Prob. Amor cujus objectum habet specialem rationem bonitatis, est specialis virtus. Sed charitas est amor, cujus objectum habet specialem rationem bonitatis. Ergo charitas est specialis virtus.

Maior, quia actus et habitus specificantur per objecta: objectum autem amoris est bonum, ut dictum est; et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris.

Minor. Bonum divinum, in quantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni. Sed objectum charitatis est bonum divinum, in quantum est beatitudinis objectum. Ergo objectum charitatis habet specialem rationem bonitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior est vera de eo quod ponitur in diffinitione alicujus, tamquam spectans essentialiter ad diffinitum. Tunc ad minorem dicitur, quod charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, ut patet in 2. et 6. Ethic. c. 6. et ult. eo quod virtutes morales dependent á prudentia.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod charitas se extendit ad omnia opera aliarum virtutum, non quasi eliciens eorum actus immediate (tunc enim non esset specialis virtus) sed per modum imperantis. Virtus enim, vel ars, ad quam pertinet ultimus finis, imperat virtutibus, vel artibus, ad quas pertinent alii fines, sicut militaris imperat equestri. Et quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus humanæ vitæ, per modum imperii. Et formalius potest dici ad maiorem, quod virtus quæ se extendit ad actus aliarum virtutum, ut eliciens, non est specialis virtus: sed quæ se extendit solum ut imperans, potest esse specialis virtus. Et ad minorem dicitur, quod charitas se extendit ad actus virtutum, ut imperans.

Ad 3. Ad minorem respondetur, quod præceptum de diligendo Deum, dicitur jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia præcepta sicut ad finem, secundum illud, *finis præcepti est charitas.* Et quod est sic jussio generalis, potest esse specialis virtus.

ARTICULUS V.

Utrum charitas sit una virtus.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit una virtus.

1. Virtus quæ est de duobus objectis, quæ in infinitum distant, non est una. Sed charitas est de duobus objectis in infinitum distantibus. Ergo charitas non est una virtus.

Maior, quia habitus distinguuntur secundum objecta.

Minor, quia objecta charitatis sunt Deus et proximus, qui in infinitum distant.

2. Multæ sunt rationes diligendi Deum. Ergo charitas non est una virtus.

Antec. Quia ex singulis beneficiis ejus perceptis, debitores sumus dilectionis ipsius.

Conseq. prob., quia diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem.

3. Amicitia habet diversas species, ut patet 8. Ethic. c. 11. Sed charitas includit amicitiam. Ergo charitas habet diversas species, et non est una virtus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, ut dicitur ad Eph. 4.

Ergo charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

Conseq. prob., quia sicut objectum fidei est Deus, ita et charitas.

Determinatio.

Conclusio. Charitas est sipliciter una virtus, non distincta in plures species.

Prob. Amicitia hominis ad Deum est una virtus. Charitas est amicitia hominis ad Deum, ut dictum est. Ergo charitas est una virtus.

Maior. Amicitia cujus finis est unus, et una est communicatio super quam fundatur, est una. Sed finis amicitiæ hominis ad Deum est unus, scilicet divina bonitas, et communicatio æternæ beatitudinis est una. Ergo et amicitia hominis ad Deum est una.

Maior hujus manifestatur. Nam diversitas specifica amicitiæ desumitur, vel ex diversitate finis, vel ex diversitate communicationis super quam fundatur amicitia. Quia enim amicitia humana triplicem potest habere finem, scilicet utilis, honesti et delectabilis, sunt tres species amicitiæ, scilicet amicitia honesti, utilis et delectabilis. Ex communicatione vero etiam accipiuntur diversæ species humanæ amicitiæ, sicut alia est amicitia consanguineorum, et alia concivium, ut patet 8. Ethic. cit. Amicitia igitur, cujus unus est tantum finis, et una tantum communicatio, super quam fundatur, non poterit distingui per diversas species, sed erit una.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod unam virtutem esse de duobus objectis, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit de duobus objectis, ex æquo. Alio modo, quod sit de duobus objectis non ex æquo, sed de uno principaliter et de altero secundario, et per ordinem ad aliud. Ad maiorem igitur dicitur, quod virtus, quæ est de duobus objectis ex æquo, non est una; sed una potest esse de duobus objectis non ex æquo, sed de uno principaliter, de altero in ordide ad aliud. Et ratio est quia distinctio habitus desumitur ex principali objecto, et non ex objecto secundario. Tunc ad minorem et ad ejus probationem dicitur, quod objectum charitatis principale est Deus; proximus autem est ejus secundarium objectum, et ideo charitas est una virtus, habens pro objecto Deum, et proximum in ordine ad Deum.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod ratio principalis diligendi Deum, á qua sumitur unitas charitatis, est solum una, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, juxta illud Psal. 105. *Confitemini Domino quoniam bonus.* Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ et consequentes ex prima.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod est vera de amicitia humana, quæ quia diversos habere potest fines, et super diversas communicationes fundatur, potest in plures species distingui, ut dictum est. Secus est autem de amicitia divina, qualis est charitas, cujus unus est finis et unica communicatio, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit excellentissima virtutum.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit excellentissima virtutum.

1. Virtus quæ est in altiori potentia, excellentior est quam quæ est in inferiori potentia. Sed fides est in altiori potentia, quam charitas. Ergo fides est excellentior charitate.

Maior, quia altioris potentiæ altior est virtus, sicut et operatio.

Minor, quia fides est in intellectu, qui altior est voluntate, in qua est charitas: cum intellectus voluntatem dirigat.

2. Illa virtus per quam fides operatur, non est excellentior, sed potius est inferior ea quæ per ipsam operatur. Sed *charitas est per quam fides operatur* ut dicitur Gal. 5. Ergo charitas non est

excellentissima, sed fides est ea excellentior.

Maior probatur. Quia illud per quod aliquid quis operatur, est sicut servus ejus: Dominus enim per servum operatur.

3. Illa virtus quæ se habet ex additione ad charitatem, est ea perfectior. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem. Ergo spes est excellentior charitate.

Minor, quia charitatis objectum est bonum, spei vero bonum arduum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Cor. 13. dicitur. *Maior autem horum est charitas.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Virtutes theologicæ excellentiores sunt virtutibus moralibus et intellectualibus.

Prob. Virtutes attingentes regulam simpliciter primam humanorum actuum, sunt excellentiores omnibus aliis virtutibus. Sed virtutes theologicæ attingunt primam regulam simpliciter humanorum actuum, aliæ autem virtutes non attingunt primam regulam. Ergo virtutes theologicæ sunt excellentiores omnibus aliis virtutibus.

Maior prob., quia cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur á debita regula, necesse est, quod virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo regulam humanorum actuum, et virtus quæ excellentiorem regulam attingit, est excellentior aliis, quæ talem regulam non attingunt.

Prima pars minoris prob. præmittendo quod regula humanorum actuum est duplex, ut dictum est, scilicet ratio humana et Deus. Sed Deus est prima regula simpliciter, á qua etiam humana ratio mensuratur. Tunc sic ostenditur prima pars minoris. Virtutes quarum objectum est Deus, attingunt primam regulam simpliciter. Sed virtutum theologicarum objectum est Deus. Ergo attingunt primam regulam simpliciter.

Altera pars minoris prob., quia virtutes morales, et intellectuales attingunt rationem humanam, quæ non est simpliciter prima regula humanorum actuum, cum etiam ipsa mensuretur á divina regula.

2.ª Conclusio. Charitas est excellentior fide et spe.

Prob. Virtus quæ attingit Deum secundum seipsum, excellentior est, quam virtutes attingentes quidem Deum, sed non secundum seipsum. Sed charitas attingit Deum per se secundum seipsum, ut in ipso sistat; fides autem et spes attingunt quidem Deum, sed secundum quod ex ipso provenit cognitio veri, vel adeptio boni. Ergo charitas est excellentior aliis virtutibus theologicis, et per consequens omnibus aliis virtutibus.

Et confirmatur conclusio. Quia sicut prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Aliter formatur hic articulus.

Conclusio. Charitas est excellentissima virtutum.

Probatur. Virtus quæ est excellentior virtutibus intellectualibus, moralibus et theologicis, est excellentissima virtutum. Sed charitas est excellentior virtutibus intellectualibus et moralibus, et reliquis theologicis, scilicet fide et spe. Ergo charitas est excellentissima virtutum.

Minor probatur. Et primo, quod sit excellentior virtutibus moralibus et intellectualibus, sic. Virtutes theologicæ sunt excellentiores virtutibus moralibus et intellectualibus. Sed charitas est virtus theologica. Ergo charitas est excellentior virtutibus moralibus et intellectualibus.

Maior hujus probatur, ut probata est

prior conclusio. Quia scilicet virtutes theologicæ attingunt regulam primam simpliciter, non autem morales, nec intellectuales.

Quod vero charitas sit excellentior fide et spe, quæ est altera pars minoris principalis, probatur, sicut probata est secunda conclusio, quia scilicet charitas attingit Deum secundum seipsum, ut in ipso sistat; fides autem et spes non sic, ut dictum est. Et confirmatur conclusio, ut supra.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod virtutes sive operationes potentiarum animæ sunt in duplici differentia. Quædam enim perfectionem habent ex hoc, quod objectum est in ipsa potentia, et tales sunt virtutes, et operationes potentiarum cognoscitivarum: operatio enim et habitus intellectus perficitur ex hoc, quod cognitum est in cognoscente, et visio per hoc quod visibile est in vidente, et sic de aliis. Quædam vero sunt quæ perficiuntur ex hoc quod potentia inclinatur in suum objectum, et hujusmodi sunt omnes virtutes et operationes appetitus: operatio enim appetitus perficitur ex perfectione rei appetitæ. Res autem quæ cognoscuntur, et appetuntur á nobis sunt in duplici differentia. Quædam sunt infra nos. Et quædam supra nos. Quæ sunt infra nos, nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis, et ideo horum cognitio nobilior est quam dilectio, quia cognitio est de ipsis, ut sunt in anima, et dilectio est de ipsis, secundum quod sunt in seipsis. Ea autem quæ sunt supra nos, nobiliori modo sunt in seipsis, quam in anima nostra, et ideo horum amor perfectior est quam cognitio, quia scilicet amamus ista, secundum seipsa, et ea cognoscimus, secundum quod sunt in nobis. Et ideo dilectio Dei in vita præsenti nobilior est quam ejus cognitio, quia diligimus Deum secundum seipsum, et eum cognoscimus, secundum quod imperfecte apprehenditur á nobis.

Ad formam igitur argumenti neg. maior. Ad prob. dicitur, quod valet de virtutibus ejusdem ordinis, scilicet quæ perficiuntur ex objecto, secundum quod est in ipsa potentia. Vel de his quæ omnes perficiuntur per inclinationem potentiæ ad aliud, scilicet ad ipsas res. Non autem est vera de potentiis diversorum ordinum. Quia enim imaginativa et intellectus, et sensus sunt potentiæ cognoscitivæ, bene sequitur quod nobilior potentia nobiliorem habet actum, et propterea intellectus, qui est nobilior sensu, nobiliorem actum habet. Non autem valet, quando actus habent perfectionem non ex potentia, sed aliunde, scilicet ab objecto. Unde quamvis intellectus sit nobilior potentia, quam voluntas; charitas tamen nobilior est quam virtutes intellectuales, quia habet nobilitatem non ex voluntate, sed ex objecto.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod est vera, quando aliquis operatur per aliquid, tamquam per instrumentum, ut dominus per servum; non autem valet, quando aliquis operatur per aliud, tamquam per propriam formam; sicut materia agit per formam. Tunc ad minorem dicitur, quod fides non operatur per dilectionem, sicut per instrumentum, sed sicut per formam propriam.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod vera est, quando illud additum maiorem perfectionem importat; sin autem, secus est. Arduum autem non importat aliquam maiorem perfectionem in objecto charitatis, immo imperfectionem. Nam objectum charitatis est bonum unitum, objectum spei est quidem idem bonum, sed adhuc non habitum, immo cum difficultate consequendum, et ideo etc.

ARTICULUS VII.

Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

Pro affirmativa.=Videtur, quod sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

1. Qui producunt bonos actus habent veram virtutem. Sed aliqui sine charitate producunt bonos actus. Ergo sine charitate aliqui habent veram virtutem.

Maior, quia producere bonum actum, est proprium virtutis.

Minor, quia dum aliqui nudum vestiunt, famelicos pascunt, et his similia faciunt, bonos actus operantur.

2. In infidelibus potest esse vera virtus. Sed in infidelibus non est charitas. Ergo sine charitate est aliqua vera virtus.

Maior prob., quia in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent, et vera justitia, dum recte judicant.

Minor prob. In quibus est charitas, est etiam fides. Sed in infidelibus non est fides. Ergo in infidelibus non est charitas.

Maior hujus, quia charitas non potest esse sine fide, utpote quæ procedit *ex fide non ficta*, ut dicitur 1. ad Tim. 1.

3. Scientiæ, et artes inveniuntur in peccatoribus in quibus non est charitas. Ergo etiam aliæ virtutes possunt esse sine charitate.

Conseq. prob., quia scientiæ et artes virtutes quædam sunt.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus dicit 1. ad Corinthios 13. « Si distribuero in cibos pauperum om-« nes facultates meas, et si tradidero cor-« pus meum ita ut ardeam, charitatem « autem non habeam, nihil mihi prodest.» Sed virtus vera multum prodest secundum illud Sapien. 8. «Sobrietatem et jus-« titiam docet, prudentiam et virtutem, « quibus in vita nihil est utilius homi-« nibus.» Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

Determinatio.

Distinctio. Vera virtus dicitur dupliciter. Primo, ut verum distinguitur contra falsum vel apparens: secundo, ut distinguitur contra perfectum. Vera virtus primo modo dicitur illa quæ non est falsa vel apparens virtus; vera virtus secundo modo dicitur illa quæ est perfecta virtus. Unde triplex est virtus: prima, vera et perfecta: secunda, vera sed imperfeta: tertia, non vera nec perfecta, sed solum apparens vera.

Manifestatur distinctio. Pro quo sciendum est quod virtus est quæ ordinatur in bonum. Unde secundum distinctionem boni ad quod virtus ordinatur, desumenda est virtutis distinctio; bonum autem principaliter est finis: nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem: et ideo ex distinctione finis desumenda est distinctio boni. Sicut ergo duplex est finis, scilicet ultimus et proximus, ita etiam duplex est bonum, unum quidem ultimum et universale, aliud proximum et particulare. Bonum ultimum et principale hominis est Dei fruitio, secundum illud Psal. 72. *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis, est duplex. Unum quidem quod est vere bonum, et est omne illud quod in quantum est in se, est ordinabile ad principale bonum quod est ultimus finis: aliud vero est bonum apparens, et non verum, et est illud quod abducit á finali bono. Dicitur igitur bonum tripliciter, scilicet bonum simpliciter, quod est ultimus finis et hoc est verum et perfectum bonum. Aliud est bonum quidem, quia est ordinabile ad ultimum finem, sed non est perfecte bonum. Aliud tandem est quod est solum apparens bonum, sed non perfectum nec verum. Virtus igitur quæ est vera et perfecta, est quæ ordinatur in id quod est simpliciter bonum, quod est ultimus finis: secundum quod dicit Philosophus 8. Ethicorum, quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum*: hæc enim diffinitio virtuti, quæ est perfecta virtus, convenit: virtus vero quæ est vera, sed non perfecta, est quæ ordinatur

ad bonum, quod est finis proximus, quod est ordinabile secundum se ad bonum simpliciter: virtus vero quæ ordinatur ad id quod est solum apparens bonum, non est vera, sed apparens virtus: non enim est vera virtus avarorum prudentia, temperantia et fortitudo, quia ordinant omnia in apparens bonum: ordinant enim avari prudentiam ad decipiendum, et similiter de aliis. Et hujusmodi falsa virtus non potest simul esse cum charitate, unde de ipsa non est sermo præsens. Nomine igitur virtutis veræ in præsenti, intelligitur virtus quæ est vera et perfecta, et ea quæ est vera, sed non perfecta, et quæritur utrum tam illa quam ista possint esse sine charitate.

1.ª Conclusio. Vera et perfecta virtus simpliciter, non potest esse sine charitate.

Prob. Illud sine quo nulla virtus potest ordinari in bonum ultimum simpliciter, non potest esse aliqua vera et perfecta virtus simpliciter. Sed sine charitate non potest aliqua virtus ordinari in ultimum finem et bonum simpliciter. Ergo sine charitate nulla potest esse vera virtus et perfecta simpliciter.

Vel sic. Sine eo, per quod omnes virtutes ordinantur in ultimum finem simpliciter, nulla potest esse vera et perfecta virtus simpliciter. Sed per charitatem ordinantur omnes aliæ virtutes in ultimum finem simpliciter. Ergo sine charitate nulla potest esse vera virtus simpliciter.

Maior, quia virtutes veræ et perfectæ simpliciter dicuntur ex hoc quod in ultimum finem simpliciter ordinantur.

2.ª Conclusio. Sine charitate potest esse aliqua vera, sed non perfecta virtus.

Probatur. Virtus quæ ordinatur ad aliquod bonum, quod de se est ordinabile ad ultimum finem simpliciter, est virtus vera, licet non perfecta simpliciter, ut ex dictis patet. Sed sine charitate aliqua virtus potest ordinare in bonum particulare, secundum se ordinabile ad bonum ultimum simpliciter. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus, licet non perfecta.

Unde conservatio civitatis vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod actus alicujus charitate carentis, potest esse duplex. Unus quidem, secundum hoc quod charitate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate: et talis actus semper est malus, sicut August. dicit in 4. contra Julianum cap. 3. quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quicquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est qu. 10. art. 4. et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera justitia, aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis recte circa alia se habeat.

Ad 3. Negatur consequentia. Non est enim eadem ratio de scientia, et arte, et de virtutibus moralibus; scientia enim et ars important de sui ratione ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem vitæ humanæ, et et ideo illæ, etiam sine charitate, reti-

nent rationem virtutis, non autem istæ. Unde ad probationem dicitur quod scientia et ars non sunt morales virtutes, et ideo non est eadem ratio de ipsis et aliis.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas sit forma virtutum.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit forma virtutum.

1. Forma alicujus, vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris nec essentialis aliarum virtutum. Ergo charitas non est forma aliarum virtutum.

Minor quoad utramque partem probatur. Non est forma exemplaris, quia aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa. Non forma essentialis, quia non distingueretur ab illis.

2. Virtus quæ comparatur ad alias virtutes ut radix, et fundamentum, non est forma ipsarum. Sed charitas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum. Ergo charitas non est forma aliarum virtutum.

Maior, quia radix vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ quæ est prima pars in generatione.

Minor, quia ad Ephes. 3. dicitur, *in charitate radicati et fundati.*

3. Finis et mater virtutum non potest esse forma ipsarum. Sed charitas est finis et mater aliarum virtutum. Ergo charitas non potest esse forma ipsarum.

Maior, quia forma, finis et efficiens non coincidunt in idem numero ut patet 2. Phys. tex. 70.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ambrosius libro 2. in Lucam, dicit: *charitatem esse formam virtutum.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas est forma virtutum.

Prob. Dans formam actibus omnium aliarum virtutum, est forma omnium virtutum. Sed charitas dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Ergo charitas est forma omnium virtutum.

Maior, quia ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos: unde dans formam actibus, est forma virtutum.

Minor. Ordinans actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem, dat formam actibus virtutum. Sed charitas ordinat actus omnium aliarum virtutum in ultimum finem, ut ex dictis articuli præcedentis patet. Ergo charitas dat formam actibus aliarum virtutum.

Maior hujus probatur. Nam in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis; et hujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis: forma autem actus semper sequitur formam agentis: unde patet quod finis qui est quasi forma voluntatis, est etiam forma actus ordinati in finem. Ordinans igitur actus in finem, dat eis formam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod aliquid potest esse forma alicujus, præcipue in moralibus, etiam quasi effective. Unde non sufficienter enumerantur modi quibus aliquid potest dici forma virtutum. Tunc ad minorem dicitur, quod charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum.

Ad 2. Dicitur, quod fundamentum habet duo. Primum est quod sustentet: alterum quod sit materiale respectu eorum quæ sustentat. Unde aliquid potest comparari fundamento ratione primi et secundi, vel ratione solius primi, quatenus scilicet sustentat. Unde ad maiorem dicitur, quod si intelligatur in hoc sensu, scilicet quod virtus quæ comparatur aliis virtutibus ut fundamentum ipsarum, quatenus fundamentum significat id quod est materia ipsarum, est vera: tale enim fundamentum non potest esse

forma. Si autem intelligatur de fundamento sustentante, est falsa: tale enim fundamentum potest esse forma virtutum. Unde in hoc sensu est falsa. Tunc ad minorem dicitur, quod charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod id quod est vere finis virtutum, et mater producens virtutes, non potest esse forma. Sed quod est finis, quatenus ordinat aliquid ad finem, et non proprie efficiens, non inconvenit ut sit forma modo dicto. Tunc ad minorem dicitur, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, et hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 23.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem tamquam in radice destruas hæresim *Almarici* (ut refert Direct. Inqu. 2. *par. q.* 7.) dicentis, quod ex charitate carnaliter commiscentes, quæcumque stupra, adulteria, fornicationes, etc. committant, non peccant. Patet enim hic, quod charitas est amicitia hominis ad Deum: et consequenter, quod compati non potest secum aliquid quod dividat á Deo, seu importet inimicitiam ad Deum: et consequenter, quod ignorantissimi, atque perditissimi, est dicere contrarium. Ignorantissimi quidem, quia ignorat propriam vocem charitatis, et ex hoc dicit contradictoria. Perditissimi autem quia vitium pro non vitio habent tamquam homo datus in reprobum sensum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á Christo, Joan. 15. *Vos amici mei estis, si feceritis, quæ præcipio vobis* Ubi ex oppositis inferendum docuit hoc, scilicet vos inimici mei estis, si feceritis contra illa, quæ præcipio vobis. Quis vero vel mediocriter sani capitis existens nesciat, quod stupra, fornicationes, adulteria, etc. sunt contra præceptum Dei dicentis, *Non mœchaberis*? Inquit enim Augu. quod per mœchiam intelligitur omnis illegitimus usus pudendorum membrorum. Recitatur in Decr. 32. q. 4. cap. *meretrices*, et ib. q. 7. c. *non mœchaberis*. Sunt ergo omnia illa peccata: quoniam « peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei, » 1. 2. q. 71. art. etc. Peccata autem dividunt hominem à Deo, idest inimicitiam ponunt inter illos: juxta illud Isa. 59. « Iniquitates vestræ diviserunt inter vos, et Deum vestrum. » Damnatur et illa hæresis in Elucid. Addition. ar. nu. 51. Item in veritatibus aureis super legem veterem, lib. Levi. c. 9. concl. 1. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum ibi (ut sup.) quod charitas est amicitia ad Deum. Dicendo enim *Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis*, monstravit aperte illud: quoniam sine charitate non possumus digne servare præcepta Dei. Galat. 5. et sine ipsa nihil nobis prodest, quod facimus. 1. Cor. 13. *Quarto* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *quorumdam* dicentium; quod charitas non est aliquid creatum in anima, et ipsi adhærens tamquam forma accidentalis. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errorem hunc merito reprobari á Concilio Trid. sess. 6. c. 7. « Demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ; et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum pro-

priam cujusque dispositionem, et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit; dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret.» Et can. 11. « Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione exclusa gratia, et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit.» Ex quibus in præmisso cap. 7. narratis usque ad ly *cooperationem*, confirmare potes etiam optime intelligere, atque explicare sensum verum; quem brevibus habes á S. Doctore in responsione ad *primum*. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á S. Ecclesia, et á B. Fulgentio, quod charitas est virtus. Insinuavit autem id Ecclesia per hoc, quod in officio B. Stephani respon. ult. dicit: « Sancte Dei pretiose protomartyr Stephane, qui virtute charitatis circumfultus undique Dominum pro inimico exorasti populo, funde preces pro devoto tibi nunc collegio.» Hæc illa. Beatus autem Fulgentius per hoc, quod in serm. inquit: « Invictæ in Stephano virtutis insigne enituit: quæ nec frementium sævitiam formidavit, nec lapidantium ictibus devicta succubuit.» Et infra. « O admiranda ubique potentia Salvatoris, o prædicanda indesinenter gratia redemptoris! Ostendit in matre virginitatis æternæ miraculum: demonstravit in martyre invictæ charitatis indicium. Et sicut in matre Domini non potuit virginitas violari: sic in martyris mente non potuit Christi charitas tanto sævientium agmine superari.» Hæc ille. Ubi, quod prius dixerat, *invictæ virtutis*, hoc postmodum dixit: *invictæ charitatis*: et quod prius dixerat, « virtutem illam non succubuisse lapidantium sævitiæ,» hoc postea dixit, « charitatem in martyris mente existentem non potuisse tanto sævientium agmine superari.» *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim, etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod charitas est virtus specialis. Insinuatur autem id per hoc, quod Christus interrogatus de magno legis mandato respondit Matth. 22. « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et tota anima tua, et tota mente tua. Hoc est maximum, et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum, sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetæ.» Ubi vero est primum, et secundum, ibi est speciale quoddam; quoniam illud dicitur esse speciale, quod distinguitur ab alio. Ergo per ly *primum*, per ly *secundum*, per ly *duobus*, denotavit Christus: quod mandatum de dilectione secundum se consideratum est speciale mandatum; et consequenter, quod charitas secundum se est specialis virtus. Dico ly *secundum se*; quia eadem secundum reductionem illam, de qua in tex. ad *tertium* esse generalia quædam, puta generale mandatum, et generalis virtus, connotavit per ly *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetæ*. Quomodo autem stent simul, quod charitas sit specialis virtus, et quod sint duo mandata charitatis; vide art. sequen. ad primum applicando ad specialitatem id, quod ibi expresse dicitur de unitate. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis fuisse, et quidem á fortiori, quod charitas est una. Insinuatur vero id per hoc, quod dicitur á Christo Joann. 17. « Volo Pater ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.» Ubi patet, quod charitas adeo est una, ut etiam multos faciat esse unum. Unde Concilium *Lateranense* sub *Innoc. III. c.* 2. quod incipit *Damnamus*, ad hoc explicandum dicit: « Cum veritas pro fidelibus suis ad Patrem orat: Volo, inquiens, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus: hoc nomen unum pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio charitatis in gratia; pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis in natura unitas.» Si ergo charitas facit plures esse unum: quis per hoc non videat, ipsam magis dici, et esse unam? In-

sinuatur etiam idem per illud, quod dicitur Coloss. 3. « super omnia hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. » Et ratione charitatis, quam in suo fonte tunc haurimus, dicitur 1. Cor. 10. « Unus panis, et unum corpus multi sumus; omnes, qui de uno pane, et de uno calice participamus. » Unde ad ostendendum, quod ipsa sit *vinculum perfectionis* Augustinus, quasi exponens Apostolum, inquit, in sermon. de Dedication. Eccles. « Quod hic fiebat, quando ista » (scilicet materialis Ecclesia) « surgebat: hoc fit modo, quando congregantur credentes in Christum. Credendo enim quasi de sylvis, et montibus ligna, et lapides præciduntur. Cum vero catechizantur, baptizantur, informantur: tamquam inter manus fabrorum, et opificum, dolantur, collineantur, complanantur. Verumtamen domus Dei non fiunt: nisi quando charitate compaginantur. » Hæc ille. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem tum directam (hæc ponitur in corp. ut diximus alias) tum indirectam (hæc est solutio argumentorum; ut alias declaravimus) ostendas; merito insinuatum esse á scripturis, quod charitas est excellentissima virtutum. Insinuatur autem id per hoc, quod post enumerationem virtutum aliquarum dicitur 1. Corin. 13. *Adhuc excellentiorem vobis viam demonstro.* Moxque cap. 13. de charitate tractare incipit, ac si facto ipso dicat: excellentior via, quam vobis demonstrare nunc promisi est charitas. Nec de hoc contentus in fine capituli inquit: « Nunc manent fides, spes, charitas, major autem horum est charitas. » Tamquam apertius dicat. Charitatem dixi esse excellentiorem virtutibus aliquibus narratis cap. 2. et supra; modo, ne credatis, tantum de illis hoc verificari, dico, quod absolute de omnibus idem verificatur, quod scilicet charitas ipsa quibuscumque virtutibus excellentior est; quoniam et alias duas theologicas excellentia superat. Consule prædictas articuli conclusiones. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim declaretur angelica doctrina hæc, atque consolidetur.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem destruas, et quidem á fortiori hæresim *Zuinglii* dicentis, hominem posse salvari virtutibus propriis naturalibus, ut, inquit, Cato, et Scipio salvati sunt. Patet enim hic, quod nec virtutibus moralibus, quæ utique naturalibus meliores sunt, salvari potest aliquis, si sint sine charitate; quoniam tunc non sunt simpliciter veræ virtutes. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam hæresim merito damnari á Concilio Trid. sess. 6. c. 1. « omnes homines usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli, ut non modo gentes per viam naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi inde liberari, aut surgere possent. Et *Cano.* 1. si quis dixerit hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo: Anathema sit. Et *Cano.* 2. si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit; quasi quod per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamem et difficulter possit: anathema sit. *Item merito, et á fortiori sane damnari a.* 1. *Corin.* 13. Si habuero omnem fidem, etc. si distribuero omnes facultates meas, etc. si tradidero corpus meum ita, ut ardeam; charitatem autem non habeam; nihil sum, nihil mihi prodest. » Ex quibus verbis monstratur quoque; quod nulla virtus, nec etiam fides magna, est vera virtus sine charitate, ut declaratur in text. arg. cont. Unde et Augustinus, quasi intentum Apostoli explicans, inquit: « Ecce venitur ad passionem; Ecce venitur et ad sanguinis effusionem; venitur et ad corporum incensionem; et tamen nihil prodest, quia charitas deest. Adde charitatem, prosunt omnia; detrahe charitatem, nihil prosunt cætera. Quale bonum est charitas ista, fratres: Quid prætiosius, quid luminosius, quid firmius, quid utilius, quid securius? » Hæc ille in Hom. super Joan. c. 10. *Ego sum, pastor bonus* etc. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis esse; quod charitas est forma virtutis. Insinuatur vero id per hoc, quod di-

citur 1. Corinth. 13. *Charitas omnia sustinet.* Hoc est: Charitas est sustentaculum omnium aliarum virtutum. Vide respon. ad *secundum*. Nam de sustinentia, quæ dicitur patientia, prælocutus fuerat Apostolus dicendo ly *omnia suffert*. Et consequenter per ly *omnia sustinet*, quod quasi immediate sequitur, aliud, quam patientiam, ne superfluus videatur, intelligit, atque ideo sustentaculum illud, de quo diximus. Sustentaculum autem rei est forma, ut patet intelligenti, cum forma ipsa det esse rei, per quod utique sustentatur res. Id, quod videmus, ut á notioribus procedatur in anima nostra, et aliorum. Quamdiu etenim præsens corpori fuerit anima, tamdiu sustentatur corpus; mox, ipsa discedente, incipit dissolvi; sustinere se non valens. A scripturis igitur etiam insinuatum fuit id per hoc, quod dicitur Coloss. 3. Charitatem esse *vinculum perfectionis*. Ubi et ex eo, quod est perfectio aliarum virtutum, habetur, quod charitas est forma aliarum; et ex eo, quod est vinculum, illas scilicet colligans intendendo ad ultimum finem omnis perfectionis, habetur idem. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA QUARTA,

DE CHARITATIS SUBJECTO, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum: et circa hoc quæruntur duodecim.

Primo, utrum charitas sit in voluntate tamquam in subjecto.

Secundo, utrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina.

Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quarto, utrum augeatur in habente ipsam.

Quinto, utrum augeatur per additionem.

Sexto, utrum quolibet actu augeatur.

Septimo, utrum augeatur in infinitum.

Octavo, utrum charitas viæ possit esse perfecta.

Nono, de diversis gradibus charitàtis.

Decimo, utrum charitas possit diminui.

Undecimo, utrum charitas semel habita possit amitti.

Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit subjectum charitatis.

Pro negativa.=Videtur, quod voluntas non sit subjectum charitatis.

1. Amor non est in voluntate, sed in concupiscibili, ut dicitur 2. Top. cap. 3. Sed charitas est amor. Ergo charitas non est in voluntate, sed in concupiscibili.

2. Virtutes sunt in ratione sicut in subjecto. Sed charitas est principalissima virtutum. Ergo charitas est in ratione, et non in voluntate.

3. Quod se extendit ad omnes actus humanos, est in libero arbitrio tamquam in subjecto, et non in voluntate. Sed charitas se extendit ad omnia opera humana. Ergo charitas est in libero arbitrio, et non in voluntate.

Maior, quia liberum arbitrium est principium omnium humanorum actuum. Unde virtus quæ ad omnes actus humanos se extendit, debet in libero arbitrio sicut in subjecto esse.

Minor, quia 1. ad Cor. ult. dicitur, *omnia vestra in charitate fiant.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Virtus cujus objectum est bonum, est in voluntate sicut in subjecto. Sed objectum charitatis est bonum. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

Maior. Idem est objectum potentiæ et habitus. Sed objectum voluntatis est bonum. Ergo habitus qui habet pro objecto bonum est in voluntate.

Determinatio.

Conclusio. Subjectum charitatis non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

Prob. Habitus cujus objectum non est bonum sensibile, sed intelligibile, non est in appetitu sensitivo, sed in intellectivo. Sed charitas est habitus cujus objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum intelligibile. Ergo charitas non est in appetitu sensitivo, sed in voluntate, sicut in subjecto.

Maior probatur ex differentia quæ est inter objectum appetitus sensitivi et intellectivi, quia licet utriusque appetitus, scilicet sensitivi et intellectivi, objectum sit bonum, tamen diversimode: nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: objectum vero appetitus intellectivi, qui est voluntas, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Unde habitus cujus objectum est sensibile, est in appetitu sensitivo, et habitus cujus objectum est intelligibile, est in appetitu intellectivo.

Minor prob., quia objectum charitatis est bonum divinum quod solo intellectu cognosci potest.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod amor est duplex, scilicet boni sensitivi et boni intellectivi. Tunc ad maiorem dicitur quod est vera de amore boni sensibilis, ad quod solum se potest extendere virtus sensitiva, non autem est vera de amore boni intellectualis. Et ad minorem dicitur quod charitas est amor boni divini solo intellectu cognoscibilis.

Ad 2. Dicitur quod nomine rationis duo possumus intelligere: vel totam partem superiorem, secundum quod contradistinguitur parti inferiori, quæ est sensitiva: vel ipsam rationem, ut distinguitur contra vim appetitivam, quæ est voluntas. Tunc dicitur quod si sermo sit de ratione primo modo, ipsa charitas est in ratione: voluntas enim secundum Philosophum in ratione est, et ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena á ratione: si vero accipiatur ratio secundo modo, tunc etiam potest dici quod sit in ratione, non quidem subjective, sicut prudentia, neque sicut in regulante, eo modo quo justitia et temperantia in ratione esse dicuntur, eo quod regula charitatis non sit humana ratio, sed Dei sapientia, quæ excedit regulam humanæ rationis, ut dicitur ad Ephesios 3. sed solum dicitur esse in ratione per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad 3. Conceditur quod charitas sit in libero arbitrio ut in subjecto: non est enim voluntas alia potentia, ut dictum est prima parte qu. 83. art. 4. tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, sed secundum rationem voluntatis. Et ratio est, quia actus liberi arbitrii est eligere; electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem: ideo liberum arbitrium respicit solum ea quæ sunt ad finem. Et quia charitas est de ultimo fine, ideo non ad voluntatem, ut liberum arbitrium est, pertinet; sed ad voluntatem, ut voluntas est, cujus objectum est finis.

ARTICULUS II.

Utrum charitas causetur in nobis ex infusione.

Pro negativa.==Videtur, quod charitas non causetur in nobis ex infusione.

1. Quod est commune omnibus creaturis, naturaliter inest etiam hominibus, et non per infusionem. Sed Charitas est communis omnibus creaturis. Ergo Charitas naturaliter inest hominibus, et non per infusionem.

Minor, quia Dionysius cap. 4. de divinis nominibus dicit: «Omnibus diligibile et amabile est divinum bonum.»

2. Ad diligendum alia á Deo, non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum habitu infuso indigemus.

Conseq. prob., quanto aliquid est ma-

gis diligibile, facilius diligitur. Sed Deus est maxime diligibilis. Ergo absque aliquo infuso habitu, melius quam creaturæ diligitur.

3. Habitus qui causatur ex præcedentibus actibus humanis, non habetur ex infusione. Sed charitas causatur in nobis ex præcedentibus actibus humanis. Ergo charitas non habetur ex infusione.

Minor probatur 1. ad Timotheum 1. «Finis præcepti est charitas de corde «puro, et conscientia bona, et fide non «ficta.»

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Rom. 5. dicitur, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas non potest naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti in nobis est causata.

Prob. Quod excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum. Sed charitas excedit naturæ facultatem. Ergo charitas non potest naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas causata, ut dictum est.

Maior, quia effectus naturalis non transcendit suam causam.

Minor, quia charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ: quæ communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita; quia ut dicitur ad Romanos 6. *Gratia Dei vita æterna*, et propterea charitas excedit facultatem naturæ.

In forma. Amicitia hominis ad Deum, fundata super communicationem æternæ beatitudinis, excedit vires naturæ. Sed charitas est hujusmodi. ut dictum est quæst. præcedenti artic. 2. Ergo charitas excedit vires naturæ creatæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quæ fundatur super communicationem naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest: sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali, unde non est similis ratio.

Ad 2. Negatur consequentia, Ad minorem probationis dicitur, quod Deus secundum se est maxime diligibilis: tamen á nobis non est maxime diligibilis; sicut enim Deus secundum se, licet sit maxime cognoscibilis, non tamen á nobis, propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet á rebus sensibilibus; ita Deus in se est maxime diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis: sed hoc modo non est maxime diligibilis á nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet, quod ad maxime diligendum Deum hoc modo, necesse est ut nostris cordibus charitas infundatur.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo, quod charitas, non quoad habitum, sed quoad actus, procedit ex corde puro, conscientia bona, fide non ficta: qui actus ex prædictis excitatur; habitus vero est ex infusione.

Secundo dicitur, quod habitus charitatis dicitur esse ex prædictis actibus, quatenus disponunt hominem ad recipiendum charitatem: secundum quem modum intelligenda sunt verba Augustini dicentis tract. 9. in Joan. quod *timor introducit charitatem*, non quidem effective, sed dispositive. Et illud Glossæ interlin. super Math. 1. *Fides generat spem et charitatem*, idest est dispositio ad recipiendam spem et charitatem á Deo infundente.

ARTICULUS III.

Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.

Pro affirmativa.=Videtur quod charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.

1. Charitas datur homini secundum propriam ejus virtutem. Ergo charitas datur secundam capacitatem naturalium.

Antec. prob., quia *Deus dat sua dona unicuique secundum propriam virtutem*, ut dicitur Math. 25.

Conseq. prob., quia nulla virtus in homine præcedit charitatem, nisi virtus naturalis, et hoc quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est quæst. præced. art. 7.

2. Quod comparatur ad capacitatem naturalem, ut secundum ad primum, debet naturali capacitati proportionari, et secundum illam capacitatem haberi. Sed charitas comparatur ad capacitatem naturalem, ut secundum ad primum. Ergo charitas debet capacitati naturali proporcionari, et secundum illam infundi.

Maior, quia omnium ordinatorum adinvicem, secundum proportionatur primo: sicut videmus in rebus naturalibus, quod forma proportionatur materiæ: et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ.

Minor, quia charitas est perfectio naturæ.

3. Charitas et alia dona gratuita data sunt angelis secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit 2. sent. dist. 3. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Conseq. prob., quia homines et angeli secundum eamdem rationem participant beatitudinem, ut habetur Math. 22. et Luc. 20.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Joan. 3. dicitur. *spiritus ubi vult, spirat:* et 1. ad Cor. 12. «Hæc omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult.» Ergo charitas datur, non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

Determinatio.

Conclusio. Quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona, prout vult.

Prob. Ab eo á quo dependet charitas ipsa, dependet etiam quantitas charitatis. Sed non dependet ex aliqua naturali virtute ipsa charitas, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Ergo quantitas charitatis non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti.

Maior, quia uniuscujusque rei quantitas dependet á propria causa rei, eo quod universalior causa maiorem effectum producit.

Minor, quia charitas superexcedit proportionem humanæ naturæ, ut articulo præcedenti dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod illa virtus secundum quam Deus sua dona dat unicuique, non est virtus naturalis, sed est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus recipientis gratiam. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis, vel plus vel minus, secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad Colos. 1. *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad 2. Dicitur, quod maior verificatur in his quæ pertinent ad idem genus. Unde forma non excedit materiæ proportionem, quia utrumque ad genus naturæ pertinet. Sicut etiam gratia et gloria pertinent ad genus supernaturalium. Tunc ad minorem dicitur, quod charitas et virtus naturalis non pertinent ad idem genus, sed unum ad genus naturæ, et alterum est supernaturale. Et ad probationem minoris dicitur, quod cha-

ritas est perfectio naturæ, sed supernaturalis.

Ad 3. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de angelis et hominibus in receptione charitatis, sive etiam beatitudinis: angelus enim est intellectualis naturæ, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in prima parte qu. 62. art. 6. habitum est. Et ideo in superioribus angelis fuit maior conatus ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus. Propter quod superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt peiores aliis: sed homo est naturæ rationalis cui competit esse quandoque in potentia, et quandoque in actu: et ideo non oportet, quod feratur totaliter in id in quod fertur, sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et é converso, et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum charitas augeri possit.

Pro negativa.—Videtur, quod charitas non possit augeri.

1. Si charitas augetur, aut augetur secundum quantitatem dimensivam, aut secundum quantitatem virtualem. Sed neutro modo potest augeri. Ergo nullo modo charitas potest augeri.

Maior, quia nihil augetur, nisi quantum vel secundum quantitatem dimensivam vel virtualem.

Minor prob. Non augetur secundum quantitatem dimensivam, quia talis quantitas non convenit charitati, cum charitas sit accidens: unde non potest charitas secundum dimensivam quantitatem augeri. Non secundum quantitatem virtualem, quia quantitas virtualis charitatis attenditur penes objectum. Ex hac autem parte non potest crescere, quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda.

2. Id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino. Ergo charitas augeri non potest.

Minor, quia charitas est maxima virtutum, et summus amor optimi boni.

3. Quod augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed charitas non movetur essentialiter. Ergo charitas non augetur essentialiter.

Maior, quia augmentum est quidam motus. Igitur quod augetur, movetur; et quod augetur essentialiter, movetur essentialiter.

Minor. Quod movetur essentialiter, est corruptibile. Sed charitas non est corruptibilis. Ergo non movetur essentialiter. Et sic non augetur essentialiter, nisi forte concedatur ipsam esse corruptibilem et generabilem: quod est inconveniens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit tract. 9. super Joannem, quod *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas viæ potest augeri.

Probatur. Illud per quod in Deum tendimus, et per quod magis ac magis Deo appropinquamus, potest augeri. Sed charitas viæ est per quam in Deum tendimus et per quam Deo magis ac magis appropinquamus. Ergo charitas viæ potest augeri.

Minor quoad primam partem probatur, quia ex hoc dicimur viatores, quia in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac etiam via tanto magis procedimus, quanto magis Deo appropinquamus.

Quoad alteram partem, quia Deo non appropinquamus passibus corporis, sed affectibus mentis: quam propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Unde de ratione charitatis viæ est, ut possit augeri, alioquin cessaret viæ processus.

Et confirmatur hæc ratio, quia Apostolus 1. ad Cor. 12. charitatem nomi-

nat viam, dicens: *addhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor quoad secundam partem: non augetur enim charitas secundum quantitatem dimensivam, quia eam non habet, sed secundum quantitatem virtualem. Ad probationem dicitur, quod hoc augmentum non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur; sic enim non augetur; sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur: et sic charitas augetur. Et breviter dicitur, quod charitas augetur insensive, non extensive.

Ad 2. Virtutem aliquam esse in summo, potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte objecti: alio modo, ex parte actus. Illa virtus est in summo primo modo, quæ habet pro objecto summum bonum. Illa est in summo secundo modo, cuius actus non potest habere maiorem extensionem. Ad maiorem dicitur quod virtus quæ est in summo ex parte objecti, non recipit maiorem perfectionem ex hac parte; quæ vero est in summo secundo modo, nec ipsa ex parte actus augmentum recipit. Tunc ad minorem dicitur quod charitas ex parte objecti est in summo, et ideo est excellentissima virtutum, nec ex hac parte aliquod augmentum recipere potest. Non est tamen in summo quoad intentionem actus, et ideo ex hac parte potest recipere augmentum.

Aliorum responsio.

Ad 3. Quidam dixerunt charitatem augeri, non secundum suam essentiam, sed solum secundum maiorem radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. Unde concedebant totum argumentum.

Reprobatio.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo, quia isti propriam vocem ignoraverunt: cum enim charitas sit accidens, ejus esse est inesse. Unde nihil aliud est, ipsam augeri, quam eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto.

Secundo reprobatur quoad id quod dicunt, quod charitas augetur, secundum maiorem fervorem. Nam charitas essentialiter est virtus ordinata ad actum: unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum.

Vera responsio.

Augetur ergo essentialiter, non quidem, quod esse incipiat vel esse desinat in subjecto, sicut objectio procedit; sed quia magis ac magis in subjecto esse incipit. Ad formam igitur argumenti negatur minor. Ad maiorem probationis dicitur quod illud quod movetur essentialiter, per hoc quod esse desinit et incipit, est generabile et corruptibile, sed quod augetur per maiorem radicationem, secus est.

ARTICULUS V.

Utrum charitas augeatur per additionem.

Pro affirmativa.=Videtur, quod charitas augeatur per additionem.

1. Augmentum quantitatis corporalis fit per additionem. Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

Antecedens, quia Philosophus dicit 1. de Gen. tex. 31. quod «augmentum est «præexistenti magnitudini additamen«tum.»

Conseq. quia sicut est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem.

2. Lumen crescit in aëre per additionem, sicut in domo lumen crescit per additionem candelæ superaccensæ. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

Conseq. prob., quia charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud 1. Joan. 2. *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.*

3. Deus quando primo infundit charitatem, aliquid facit in anima, quod

prius in ea non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

Prima consequentia probatur, quia augere charitatem, ad Deum pertinet, «sicut et creare, juxta illud 2. ad Cor. «9. Augebit incrementa frugum justi«tiæ vestræ.»

Secunda, quia illud novum quod Deus facit, erit charitati additum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Forma simplex non potest augeri per additionem. Sed charitas est forma simplex. Ergo charitas non potest augeri per additionem.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Charitas nullo modo potest augeri per additionem charitatis ad charitatem.

Probatur præmittendo quod cum omnis additio sit alicujus ad aliquid, in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam saltem secundum intellectum á charitate, cui additur.

Ex quo sic probatur conclusio. Illud quod augetur per additionem, oportet esse, vel saltem præintelligi distinctum ab eo quod augetur. Sed charitas aucta non potest esse, nec præintelligi distincta á charitate augente. Ergo charitas non augetur per additionem charitatis ad charitatem.

Maior patet ex præsupposito facto, quia scilicet omnis additio est alicuius ad aliquid. Igitur additum debet ante additionem esse distinctum secundum rem, vel saltem secundum intellectum ab eo cui additur, alioquin additio esset ejusdem ad seipsum, et non alicuius ad aliquid.

Minor prob. Si charitas quæ debet augeri, distinguitur á charitate augente, aut distinguitur ab ea secundum speciem, aut secundum numerum. Sed nec secundum speciem, nec secundum numerum potest charitas augibilis distingui á charitate augente. Ergo inter charitatem quæ augetur, et charitatem augentem, nulla potest esse nec præintelligi distinctio.

Maior hujus probatur, quia informis est hæc distinctio duplex, scilicet quod distinguuntur aut secundum speciem, aut secundum numerum.

Minor hujus habet duas partes. Una est, quod charitas quæ augetur, non possit distingui secundum speciem á charitate augente. Altera est quod non distinguatur secundum numerum, et quoad utramque partem probatur, et primo quoad primam.

Habitus qui augetur per aliquid distinctum specie ab eo quod augetur, potest se extendere ad objecta ad quæ prius non se extendebat. Sed habitus charitatis non potest se extendere ad aliquod objectum ad quod prius non se extenderet. Ergo charitas non potest augeri per aliquod distinctum specie ab eo quod augetur.

Maior hujus manifestatur. Nam habitus distinguuntur specie ex objectis. Unde si aliquis habitus augeatur, ita ut illud quod augeatur, distinguatur specie ab eo quod auget, necesse est ut istud augmentum habitus fiat per hoc quod habitus de novo se extendit ad aliquod objectum ad quod prius non se extendebat, secundum quem modum augetur greometria quando de novo geometra incipit scire aliqua geometricalia, quæ prius nesciebat.

Minor vero hujus manifestatur, quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda: minima enim charitas se extendit ad Deum, ad proximum, et ad omnia pertinentia ad Deum, ut dictum est. Unde non potest distingui

illa minima charitas á maiori charitatis gradu per hoc quod se extendat maior charitas ad plura objecta, quam prius se extenderet. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui additur.

Relinquitur ergo quod si charitas augeatur, augmentum fiat per hoc quod est distinctio secundum numerum inter charitatem augentem et auctam. Et hoc etiam ostenditur esse falsum, et est secunda pars minoris.

Habitus cujus subjectum non potest addi alteri subjecto ejusdem habitus, non potest augeri per aliquod distinctum numeraliter ab eo. Sed subjectum charitatis non potest addi alteri subjecto charitatis. Ergo charitatis habitus non potest augeri per additionem charitatis distinctæ á charitate aucta secundum numerum.

Maior hujus manifestatur, quia distinctio numeralis habitus est secundum subjecta. Habitus igitur qui augetur per aliquod distinctum numeraliter ab eo, debet augeri per additionem subjecti ad subjectum, sicut albedo augetur per albedinem numeraliter distinctam, quando subjectum aliquod album adjungitur alteri subjecto: sicut si paries albus adjungatur alteri parieti, tunc augetur prior albedo per aliam albedinem numeraliter distinctam ab ea.

Minor hujus manifestatur, quia una mens rationalis, quæ sola est subjectum charitatis, non potest adjungi alteri rationali menti.

Sed dato etiam quod una mens rationalis posset addi alteri menti, faceret hæc additio maiorem diligentem, non maiorem dilectionem: sicut si albedo unius subjecti addatur albedini per conjunctionem subjecti ad subjectum, non fit magis album, sed maius album.

Breviter igitur probatur conclusio, quia cum id quod augetur debeat esse distinctum aliquo modo ab eo quod auget, alioquin additio esset ejusdem ad seipsum: et charitas quæ auget, non possit distingui ab aucta secundum speciem, cum non possit charitas augens se extendere ad aliquod objectum ad quod prius non se extenderet, nec possit distingui secundum numerum, ut ostensum est: tum quia una mens rationalis non potest alteri adjungi: tum quia dato hoc esse possibile, non tamen fieret magis, sed maius diligens; sequitur quod nullo modo charitas possit augeri per additionem charitatis ad charitatem.

2.ª Conclusio. Charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, idest secundum quod magis reducitur subjectum ad actum illius, ac magis subditur illi.

Prob. Quia hic est proprius modus augmenti cujuslibet formæ quæ intenditur: quod pobatur: cujus esse consistit in hoc quod est inhære alicui, etiam augmentum consistit in hoc quod magis illi inhæreat. Sed esse formæ quæ intenditur, consistit in hoc quod est inhærere subjecto. Ergo ejus augmentum consistit in hoc quod est magis ac magis ipsi inhærere, et non in hoc quod forma addatur alteri formæ.

Maior quia magnitudo formæ consequitur ejus esse.

Et confirmatur. Nam formam nullam habet quantitatem ex seipsa, sed solum per comparationem ad subjectum. Ergo non potest augeri nisi per hoc quod subjecto inhæret.

Charitas igitur non agetur per additionem charitatis ad charitatem, sed per hoc quod intenditur in subjecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod quantitas corporalis potest dupliciter considerari. Uno modo, ut quantitas est: alio modo, ut est forma accidentalis. Et secundum hanc duplicem considerationem, dupliciter potest augeri: potest enim augeri ut quantitas est, et ut forma accidenta-

lis est. In quantum quantitas est, distinguitur quantitas á quantitate secundum situm, et augetur per hoc quod quantitas additur quântitati; dum enim quantitas bipedalis additur alteri quantitati bipedali, augetur quantitas secundum rationem quantitatis; hic est enim proprius modus augmenti quantitatis, ut quantitas est. Quantitas autem, ut est forma accidentalis, distinguitur secundum subjectum, et augetur sicut augentur aliæ formæ accidentales per modum intentionis ejus in subjecto, sicut patet in his quæ rarefiunt. Similiterscientia consideratur dupliciter. Uno modo, ut est habitus quidam; alio modo, ut est forma accidentalis. Scientia, ut est habitus, distinguitur ex objecto: ut est forma accidentalis, distinguitur ex subjecto. Et secundum hanc duplicem considerationem, habet duplicem modum augmenti, scilicet ex objecto: quando enim ad plura scibilia se extendit, quam prius se extenderet, agetur scientia, ut habitus est. Augetur autem ut forma est, quando magis radicatur in subjecto, ut quando eadem scibilia melius nunc quam prius sciuntur. Charitas etiam potest considerari ut habitus est, et ut forma accidentalis est. Si charitas augeretur, ut habitus est, augeretur per hoc quod se extenderet ad plura diligibilia, quam nunc se extendat. Augetur autem, ut forma est, per hoc quod magis radicatur in subjecto: quæ additio fit absque additione novæ charitatis. Et quia charitas non potest augeri ex parte objecti, ut dictum est in corpore, sequitur quod charitas augeatur solum ex parte subjecti, et per hoc sine additione.

Ad formam igitur argumenti, ad antecedens dicitur quod non omne augmentum quantitatis fit per additionem novæ quantitatis, ut patet in rarefactione in qua augetur quantitas sine additione novæ quantitatis.

Dicitur secundo, negando consequentiam: quantitas enim est augibilis: et ut quantitas est; quod augmentum quantitatis, ut quantitas est, fit per additionem quantitatis ad quantitatem; et ut forma est, quod fit sine additione. Charitas autem non est augibilis, ut charitas est, ex parte scilicet objecti: ex qua parte, si augeretur, esset per additionem, sed est augibilis solum, ut forma est, et sine additione. Unde non est eadem ratio de quantitate corporali et charitate.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de lumine corporali et de charitate: lumine enim corporale crescit in aere per additionem novi luminis, quia multiplicantur corpora illuminantia, alioquin non cresceret per additionem novi luminis. Charitas autem est solum ab uno illuminante, et ideo charitas nullo modo potest crescere per additionem charitatis ad charitatem.

Ad 3. Negatur consequentia. Non est enim eadem ratio de infusione et de augmento charitatis; infusio enim charitatis importat quamdam mutationem, secundum habere charitatem, et non habere: et ideo oportet quod aliquid adveniat, quod prius non inesset. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum magis et minus habere, et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non inesset, sed quod magis insit quod prius minus inerat; et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectior similitudo Spiritus Sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI.

Utrum quolibet actu charitatis augeatur charitas.

Pro affirmativa. = Videtur, quod charitas quolibet actus charitatis augeatur.

1. Quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

Conseq. prob. Qui potest quod est maius, potest etiam quod est minus. Sed vita æterna maius quid est quam simplex augmentum charitatis. Ergo si quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, multo magis poterit charitatem augere.

2. Quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad ipsius augmentum.

Conseq. prob., quia sicut habitus virtutum acquisitarum generantur ex actibus, ita augmentum charitatis causatur per actum ipsius.

3. Per quemlibet actum charitatis proceditur in via Dei. Ergo per quemlibet actum charitatis augetur charitas.

Anteq. prob., quia Gregorius dicit Hom. 3. in Ezech. quod *in via Dei stare est retrocedere.* Sed nullus per actum charitatis retrocedit. Ergo per quemlibet actum charitatis proceditur in via Dei.

Conseq., quia procedere in via Dei, est charitatem augere.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo corpore vel remissione exercetur. Ergo talis actus non perducit ad excellentiorem charitatem, sed potius disponit ad minorem.

Conseq. prob., quia effectus non excedit virtutem suæ causæ.

Determinatio.

Conclusio. Charitas non augetur quolibet actu charitatis, nisi dispositive.

Probatur. Augmentum corporale in animalibus et plantis, non est motus continuus, ita scilicet quod si aliquid augetur tantum, puta per digitum in aliquo toto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam in actu. Ergo á simili non quolibet actu charitatis charitas augetur; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quousque conetur ad charitatis profectum, et tunc charitas augetur in actu.

Conseq. prob., quia augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod etiam in generatione virtutis acquisitæ, non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam, ut disponens, et ultimus, qui est perfectior agens, in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lápidem.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum charitas ejus in actu augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII.

Utrum charitas augeatur in infinitum.

Pro negativa.—Videtur, quod charitas non augeatur in infinitum.

1. Illud cujus augmentum tendit ad aliquem finem vel terminum, non augetur in infinitum. Sed augmentum charitatis tendit in aliquem finem vel terminum. Ergo charitas non augetur in infinitum.

Minor. Omnis motus est ad aliquem finem et terminum, 2. Metaph. tex. 8. et 9. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo augmentum charitatis tendit in aliquem finem vel terminum.

2. Capacitas creaturæ rationalis, quæ est subjectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

Conseq. prob., quia nulla forma excedit capacitatem sui subjecti.

3. Si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod posset adæquari charitati patriæ. Sed hoc est inconveniens. Ergo charitas viæ in infinitum augeri non potest.

Conseq. prob. Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti, quantumcumque maioris. Sed charitas patriæ est finita. Ergo si charitas viæ posset augeri in infinitum, sequeretur quod tandem æquaretur charitati patriæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus dicit ad Phil. 3. «Non quod «jam acceperim, aut jam perfectus sim, «sequor autem si quomodo comprehen«dam.» Ubi dicit Glossa, «nemo fidelium, «etsi multum profecerit, dicat, sufficit «mihi: qui enim hoc dicit, de via exit ante «finem.» Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

Determinatio.

Distinctio. Terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius formæ quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; et si ulterius processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ulterius ad augendum formam in subjecto.

Tertio ex parte subjecti, quod non est capax maioris perfectionis.

Conclusio. Augmento charitatis nullus præfigitur terminus in hac vita.

Prob. Charitatis augmento non præfigitur terminus ex ratione ipsius speciei charitatis, nec ex parte agentis, nec ex parte subjecti. Ergo augmento charitatis nullus præfigitur terminus.

Consequentia patet, quia his tribus modis potest præfigi terminus augmento formæ, ut dictum est.

Antecedens probatur quoad singulas partes. Non ex ratione propriæ speciei, quia est participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus Sanctus. Non ex causa agente, quia causa agens charitatis est Deus, qui est infinitæ virtutis. Nec ex parte subjecti, quia semper charitate crescente, crescit habilitas ad ulterius augmentum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod augmentum charitatis est ad aliquem finem: sed ille terminus non est in hac vita, sed in futura.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud 2. ad Cor. 6. *Cor nostrum dilatatum est.* Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod est vera de his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem de his quæ habent diversam rationem quantitatis, sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ quæ sequitur visionem apertam. Unde non sequitur ratio.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta.

Pro negativa.—Videtur, quod charitas in hac vita non possit esse perfecta.

1. In Apostolis non fuit perfecta charitas. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

Antec. Quia Apostolus ad Phil. 3. dicit, *non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim.*

Conseqn. Quia hæc charitatis perfectio maxime in Apostolis fuisset.

2. Ubi semper est cupiditas, non potest esse perfecta charitas. Sed in hac vita semper et in omnibus est cupiditas. Ergo in hac vita non est perfecta charitas.

Maior, *quia nutrimentum charitatis*, inquit Augustinus lib. 83. Qq. q. 36. *est diminutio cupiditatis. Unde ubi est aliqua cupiditas, non est perfecta charitas.*

Minor. *In hac vita non possumus vivere sine peccato*, ut dicitur 1. Joan. 1. Ergo non possumus vivere sine cupiditate.

Conseq. Quia omne peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit.

3. Quod semper potest augeri, non est perfectum. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est articulo præcedenti. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit tract. 9. super 1. Can. Joan. *Charitas cum fuerit roborata perficitur: cum autem ad perfectionem venerit, dicit: cupio dissolvi et esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

Determinatio.

Distinctio. Perfectio charitatis potest dupliciter intelligi. Uno modo, ex parte diligibilis. Alio modo, ex parte diligentis. Ex parte diligibilis charitas perfecta dicitur, quando diligitur aliquid quantum diligibile est. Ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando quis diligit Deum tantum quantum potest.

Subdistinctio. Sed quod homo diligat Deum, quantum potest diligere, contingit tripliciter: primo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum: secundo, quod homo studium suum deputet ad vacandum Deo, et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi in quantum necessitas præsentis vitæ requirit: tertio, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium.

1.ª Conclusio. Nullius creaturæ charitas potest esse perfecta ex parte diligibilis.

Probatur. Nulla creatura potest infinite Deum diligere. Ergo nullius creaturæ charitas est perfecta ex parte diligibilis.

Antec. Quia virtus creaturæ est finita et Deus infinitus. Solius igitur Dei charitas, qua seipsum infinite diligit, est perfecta, modo dicto.

2.ª Conclusio. Charitas non potest esse perfecta in hac vita, ex parte diligentis, secundum primum modum, ita ut semper homo actu de Deo cogitet.

Prob., quia impossibile est in hac vita semper actu cogitare de Deo, et in ipsum actualiter semper ferri, propter humanæ vitæ infirmitatem. Unde hæc est charitas patriæ et non viæ.

3.ª Conclusio. Charitas ex parte diligentis juxta secundum modum, ut scilicet homo studium suum deputet ad vacandum Deo etc. est quidem possibilis in hac vita, sed non communis omnibus habentibus charitatem, sed perfectorum tantum.

Hæc concl. ex ratione præcedentis concl. remanet probata; vitæ enim nostræ infirmitas non permittit in omnibus talem charitatem.

4.ª Conclusio. Charitas perfecta ex parte diligentis secundum tertium modum est communis omnibus habentibus charitatem.

Hæc ex se manifesta est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod Apost. negat de se perfectionem patriæ. Unde Glos. ibidem dicit, quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor.*

Ad 2. Dicitur ad minorem et ad ejus prob., quod peccátum, sine quo vivere non possumus in hac vita est veniale, quod non contrariatur habitui charitatis, sed actui; et ita non repugnat perfectioni viæ, sed patriæ.

Ad 3. Dicitur, quod probat charitatem in hac vita non esse perfectam simpliciter.

ARTICULUS IX.

Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis: incipiens, proficiens et perfecta.

Pro negativa.=Videtur, quod inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet incipiens, proficiens et perfecta.

1. Inter principium charitatis et ejus ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo convenienter ponitur solum unum medium, scilicet proficiens.

2. Statim cum charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Ergo non debet distingui charitas proficiens á charitate incipiente.

3. Quæcumque perfecta charitas in hac vita potest augeri, ut dictum est. Ergo omnis charitas est proficiens, et sic inconvenienter distinguitur charitas perfecta á proficiente.

Conseq. prob., quia charitatem augeri est ipsam proficere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. cit. dicit. super 1. Can. Jo. *Charitas cum fuerit nata nutritur:* quod pertinet ad incipientes: *cum fuerit nutrita, roboratur* quod pertinet ad proficientes: *cum fuerit roborata, perficitur* quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

Determinatio.

Conclusio. Convenienter assignantur, et distinguuntur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, proficiens et perfecta.

Prob. Quot sunt præcipua studia, ad quæ perducitur homo per augmentum charitatis, tot sunt gradus charitatis. Sed tria sunt præcipua studia, ad quæ perducitur homo per augmentum charitatis. Ergo convenienter assignantur tres gradus charitatis.

Maior prob. á simili. Augmentum enim spirituale charitatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento: quod quidem, quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones, secundum determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur, antequam habeat usum rationis. Postea distinguitur alius status hominis, quando incipit loqui et ratione uti. Tertius status est pubertas, quando jam incipit posse generare et sic de aliis. Sic etiam diversi gradus charitatis distinguuntur, secundum diversa studia, ad quæ homo per charitatem perducitur. Unde tot sunt gradus charitatis quot sunt præcipua studia, ad quæ homo per charitatem perducitur.

Minor manifestatur. Nam primo incumbit homini studium principale ad recedendum á peccato, et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent: et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc ut in bono proficiat: et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium studium est, ut homo principaliter intendat ut Deo inhæreat et eo fruatur: et hoc pertinet ad perfectos.

Et confirmatur, quia hoc etiam videmus in corporali motu, quod primum est recessus á termino. Secundum autem est appropinquatio ad alium terminum. Tertium est quies in termino.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Ad antec. dicitur, quod omnis alia determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt, sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his: principio, medio et fine, ut Philos. dicit in 1. de Cœlo t. 2.

Ad 2. Dicitur ad antec. Quod illi in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet, ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur: sed postea hanc impugnationem minus sentientes, jam quasi securius intendunt ad profectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de ædificatoribus Hierusalem.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod perfecti etiam in charitate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur, ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem: incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

ARTICULUS X.

Utrum charitas possit diminui.

Pro affirmativa.=Videtur quod charitas possit diminui.

1. Quod augetur, potest diminui. Sed charitas augetur, ut dictum est supra art. 4. Ergo charitas potest diminui.

Maior. Contraria possunt fieri circa idem. Sed augeri et minui sunt contraria. Ergo quod augetur, potest etiam diminui.

2. Cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

Conseq. Quia Aug. 10. Confess. c. 29 dicit, ad Deum loquens. *Minus te amat, qui tecum aliquid amat.* Et lib. 83. Qq. q. 36. dicit quod *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis.* Ex quo videtur quod é converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis.

3. In prima charitatis infusione minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo in conservatione charitatis minus se præparanti minorem charitatem conservat. Et quia præparatio minui potest, sequitur quod et charitas minuatur.

Conseq. prob., quia Deus eodem modo operatur in homine charitatem ejus conservando, quo operatur, primo ei charitatem infundendo, ut ex Aug. accipi potest 8. super Gen. ad lit. c. 12.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ignis quamdiu manet, semper ascendit. Sed charitas comparatur igni Cant. 8. Ergo charitas quamdiu manet, ascendere, idest crescere potest, non autem descendere, idest minui.

Determinatio.

Distinctio. Quantitas charitatis est duplex. Una quam habet ex comparatione ad proprium objectum. Alia quam habet per comparationem ad subjectum.

1.ª Conclusio. Charitas non potest augeri, nec minui secundum quantitatem quam habet ex comparatione ad proprium objectum.

Probatur. Virtus cujus objectum est summum bonum, non potest augeri, nec minui secundum quantitatem, quam habet per comparationem ad objectum. Sed Charitas habet summum bonum pro objecto. Ergo charitas non augetur, nec minuitur secundum quantitatem, quam habet ex parte objecti.

2.ª Conclusio. Charitas non potest minui directe secundum quantitatem, quam habet per comparationem ad subjectum.

Prob. Si charitas diminuitur directe ex parte subjecti, aut hoc est per cessationem ab actu, aut per aliquem actum. Sed charitas non potest diminui in subjecto directe per cessationem ab actu, nec per aliquem actum. Ergo charitas non potest minui directe in subjecto.

Minor prob. quoad utramque partem. Et primo quoad primam, scilicet quod charitas non possit minui directe per cessationem ad actu, idest per hoc quod ille, qui charitatem habet, cessat ab actu.

Virtus, quæ diminuitur directe per cessationem ab humano actu, dependet ab humanis actibus. Sed charitas non dependet ab humanis actibus. Ergo charitas non corrumpitur, nec minuitur directe per cessationem ab actu, idest per hoc quod ille, qui habet charitatem, cessat operari.

Maior hujus manifest. Quia cum conservatio uniuscujusque rei dependeat á sua causa, si aliqua virtus diminuatur per cessationem ab humano actu, necesse est ut humanus actus sit causa hujus virtutis: et hac ratione humana virtus acquisita diminuitur, et tandem corrumpitur, et omnino desinit esse per cessationem ab actu, ut Arist. dicit 8. Ethic. c. 5. quod *inapellatio*, idest non alloqui amicum et non conversari cum eo, *multas solvit amicitias*: quia scilicet humana virtus dependet, tamquam á causa, ab humanis actibus, et ideo cessantibus actibus, virtus diminuitur, et tamdem esse desinit. Virtus igitur quæ per cessationem ab humanis actibus diminuitur, debet ab humanis actibus dependere.

Minor hujus prob., quia charitas dependet solum á Deo, ut dictum est art. 2. hujus quæst. et ideo sequitur evidenter, quod per cessationem ab humano actu, non possit charitas diminui, nec corrumpi, si tamen desit peccatum in ipsa cessatione: per peccatum enim corrumpitur, ut dicetur modo.

Secunda pars minoris principalis, scilicet quod diminutio charitatis non possit fieri per aliquem actum, ostenditur.

Si charitas diminuitur per aliquem actum, aut est per aliquam Dei actionem, aut per aliquem actum ipsius, qui habet charitatem, hoc est per actum peccati. Sed non potest minui á Deo, nec per peccatum. Ergo nullo modo potest minui per aliquem actum.

Minor prob. Quoad utramque partem. Non diminuitur per divinam actionem. Quia á Deo non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ, secundum quod subtrait gratiam in pœnam peccati. Unde non competit Deo minuere charitatem, nisi per modum pœnæ, quæ peccato debetur. Unde hujusmodi defectus pœnalis præsupponit actum peccati.

Igitur si charitas diminuatur, erit solum ex actu peccati. Sed nec hoc esse potest. Quod ostenditur, et est secunda pars minoris probandæ. Quæ prob. per sequens distinctiones et propositiones.

Peccatum est duplex. Mortale et veniale. Iterum peccatum diminuere charitatem, dupliciter potest intelligi. Effective et demeritorie. Et iterum peccatum mortale, vel veniale diminuere charitatem, potest intelligi dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte. Membra harum distinctionum in processu probationis patebunt.

1. Propos. peccatum mortale non minuit charitatem effective, sed eam totaliter corrumpit.

Prob. Quod contrariatur charitati, corrumpit charitatem effective. Sed omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut dicetur infra art. 12. hujus quæst. Ergo omne peccatum mortale corrumpit totaliter charitatem efective, et non diminuit eam.

2. Propos. peccatum mortale non minuit, sed totaliter corrumpit charitatem demeritorie.

Prob. Quia qui peccando mortaliter aliquid contra charitatem agit, dignus

est ut Deus subtrahat charitatem ab eo.

3. Prop. Veniale peccatum non diminuit charitatem effective.

Prob. Quod diminuit charitatem effective, attingit ipsam charitatem. Sed peccatum veniale non attingit ipsam charitatem. Ergo peccatum veniale non diminuit charitatem effective.

Minor manifest. Quia charitas est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis committit inordinationem aliquam circa ea quæ sunt ad finem. Sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa observantiam dietæ. Sicut etiam in scientiis speculativis, falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Sic etiam peccatum veniale, cum sit circa ea quæ sunt ad finem, quæ se habent ut conclusiones in operabilibus, non minuit habitum charitatis, qui ipsum finem attingit, qui se habet ut principium in operabilibus.

4. Propos. Peccatum veniale non minuit demeritorie charitatem.

Prob. Qui delinquit in minori, non meretur pati detrimentum in maiori. Sed qui venialiter peccat, delinquit in minori, scilicet circa ea quæ sunt ad finem. Ergo qui peccat venialiter non meretur pati detrimentum in charitate, per quam ordinatur in ultimum finem.

Maior, quia Deus non plus se avertit ab homine, quam homo avertatur ab ipso. Unde qui in minori delinquit, non patitur detrimentum in maiori.

Ex quibus omnibus patet quod nec peccatum mortale, nec veniale potest diminuere directe charitatem effective, nec demeritorie.

3.ª Conclusio. Charitas potest indirecte diminui per peccata venialia, vel per cessationem ab actu.

Manifest. quia peccata venialia disponunt ad corruptionem charitatis et etiam per cessationem ab actu, idest ab exercitio operum charitatis, quæ dispositio potest indirecte dici diminutio charitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur ad maiorem, quod contraria possunt fieri circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum; quando vero non æqualiter se habet, secus est. Et quia charitas non æqualiter se habet ad augmentum et diminutionem, cum charitas habeat causam augmenti, non autem causam diminutionis, ut dictum est in corpore, ideo charitas augeri potest, et nequaquam diminui.

Ad 2. Dicitur quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Alia vero, qua amatur quidem creatura, sed tamen non constituitur in ea ultimus finis. Prior cupiditas est mortale peccatum. Secunda veniale. Prima totaliter mortificat charitatem, quia est venenum ipsius charitatis, ut Aug. ibidem dicit: et hoc facit quod Deus minus ametur quam debeat amari ex charitate, non quidem diminuendo charitatem, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligitur dictum Aug. citatum. *Minus te amat, qui tecum aliquid amat quod non propter te amat.* Et sensus est quod qui diligit aliquid præter Deum, non propter Deum, minus diligit Deum, idest non diligit Deum ex charitate. Cupiditas autem quæ est peccatum veniale, non tollit charitatem, quia amat alia præter Deum, tamen propter Deum; et si non actu, tamen in habitu.

Ad formam igitur dicitur, quod si antecedens intelligatur de concupiscentia, qua amantur res creatæ, non propter Deum, conceditur quod crescere possit in homine. Sed neg. conseq. Nam per hujusmodi cupiditatem, non diminuitur, sed totaliter tollitur charitas, ut dictum est. Si vero sermo sit de cupiditate, qua

res diliguntur præter Deum, sed tamen non ut finis, conceditur etiam quod possit crescere, sed neg. conseq. Ad cujus prob. dicitur quod charitas diminuit quidem hanc concupiscentiam, sed tamen non potest hæc concupiscentia diminuere charitatem, ratione dicta in corpore, quia scilicet peccatum veniale non attingit objectum charitatis.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de infusione et conservatione gratiæ, sive charitatis. In infusione enim charitatis requiritur motus lib. arb. ut dictum est. Et ideo illud quod diminuit intensionem lib. arb. dispositive operatur, ad hoc quod charitas infundenda sit minor. Ad conservationem autem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii, alioquin charitas non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intentionis libri arbitrii non diminuitur charitas.

ARTICULUS XI.

Utrum charitas semel habita possit amitti.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas semel habita non possit amitti.

1. Qui potest amittere charitatem habitam, potest peccare. Sed qui habet charitatem, non potest peccare. Ergo qui habet charitatem, non potest eam amittere.

Maior prob., quia charitas non amittitur nisi propter peccatum.

Minor prob. Filii Dei non possunt peccare: dicitur enim 1. Jo. 3. «Omnis «qui natus est ex Deo, peccatum non «facit, quia semen ipsius in eo manet, et «non potest peccare, quoniam ex Deo «natus est.» Sed qui habent charitatem, sunt filii Dei: «Ipsa enim charitas est «quæ distinguit inter filios regni, et fi«lios perditionis,» ut Aug. dicit 15. de civit. Dei c. 18. Ergo qui habet charitatem, non potest peccare.

2. Vera charitas non potest deficere. Ergo charitas semel habita non potest amitti. Anteced. prob., quia Aug. dicit in Epist. ad Julianum quod charitas, quæ deficere potest, numquam vera fuit. Vera igitur charitas non poterit deficere.

Consequentia probatur. Quia idem Augustinus in libro 8. de Trinitate cap. 7. dicit quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est.* Si igitur vera charitas deficere non potest, et charitas que non est vera, non possit dici charitas, sequitur quod charitas non possit deficere, et inde nec amitti.

3. Qui operatur magna, non potest amittere charitatem. Sed qui habet charitatem, operatur magna. Ergo qui habet charitatem, non potest eam amittere.

Maior quia nullus operando magna, amittit charitatem.

Minor, quia Greg. dicit in Homil. 30. in Evang. quod «amor Dei magna «operatur, si est; si desinit operari, cha«ritas non est.»

4. Quod excludit omnia motiva ad peccandum, non potest semel habitum per peccatum amitti. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et omnia hujusmodi. Ergo charitas semel habita non potest per peccatum amitti.

Maior prob., quia liberum arbitrium non inclinatur ad peccandum, nisi per aliquod motivum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apoc. 2. dicitur: «Habeo adversum «te pauca, quod primam charitatem re«liquisti.» Ergo charitas potest amitti.

Determinatio.

Distinctio. Charitas (per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, ut dictum est supra q. 23. art. 2. et 24. art. 2.) tripliciter potest considerari. Uno modo, ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum. Alio modo, secundum propriam rationem. Tertio ex parte subjecti, in quo invenitur, quod scilicet est vertibile secundum arbitrii libertatem.

1.ª Conclusio. Charitas ex parte Spiritus Sancti considerata, semel habita, non potest amitti.

Probatur. Virtus quæ habet impeccabilitatem, semel habita, non potest amitti. Sed charitas ex parte Spiritus Sancti considerata, habet impeccabilitatem. Ergo charitas ex hac parte considerata, semel habita, non potest amitti.

Maior patet. Quia virtus charitatis per peccatum potest amitti, et non aliter.

Minor manifestatur. Quia Spiritus Sanctus infallibiliter operatur quæcumque vult. Unde impossibile est hæc duo esse simul vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse amittat charitatem peccando, et hoc quia donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus *certissime liberantur*, *quicumque liberantur*, ut Aug. dicit in lib. de prædest. SS.

2.ª Conclusio. Charitas, secundum sui rationem considerata, semel habita, non potest amitti.

Probatur. Charitas, secundum suam rationem considerata, nullo modo peccare potest, sicut nec calor potest infrigidare, sicut etiam injustitia non potest bonum facere, quod Aug. dicit lib. de serm. Domini in monte c. 7. Ergo charitas, secundum sui rationem considerata, non habet ut possit amitti.

3.ª Conclusio. Charitas viæ ex parte subjecti, semel habita, potest amitti.

Probatur. Præmittendo quod charitas potest comparari ad subjectum vertibile per libertatem arbitrii dupliciter: uno modo, secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam. Alio modo, secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam: et utroque modo comparata charitas viæ ad subjectum probatur, quod sit amissibilis: et primum sic ostenditur.

Forma quæ est in subjecto inamissibiliter, replet totam potentialitatem materiæ. Sed charitas viæ non replet totam potentialitatem humanæ mentis. Ergo charitas viæ non habetur inamissibiliter.

Maior probatur á simili in corporalibus formis: quia enim materia generabilium et corruptibilium non replet totam potentialitatem suæ materiæ, dum recipit unam formam, est in potentia ad aliam, et ideo una forma amittitur per receptionem alterius formæ: forma autem corporis cœlestis replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, ideo forma corporis cœlestis inamissibiliter inest.

Minor probatur ex differentia charitatis viæ et patriæ: quia enim omnis motus actualis charitatis patriæ fertur in Deum, ideo replet totam potentialitatem rationalis mentis, et propterea inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti: non enim semper actualiter fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur.

Secundum vero, scilicet quod charitas viæ secundum quod comparatur ad subjectum, ut habitus ad potentiam, amissibilis sit, ostenditur. Ibi habitus charitatis inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum. Sed charitas viæ non facit ut id quod ei convenit, non possit videri nisi bonum, sed hoc solum facit charitas patriæ. Ergo charitas viæ amissibiliter, patriæ vero inamissibiliter habetur.

Maior manifestatur, quia habitui proprium est ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, in quantum facit videri bonum id quod convenit habitui, et malum quod ei repugnat: sicut dispositio gustus facit, quod dijudicet sapores. Unde si dispositio gustus sit bona, bene dijudicat saporum qualitatem: si autem mala sit dispositio, male dijudicat, ut patet in febricitante qui

judicat dulcia amara. Ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam dispositionem habitualem. Unde Philosophus dicit 3. Ethicorum cap. 5. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Unde si aliquis habitus sit talis, quod semper faciat videri bonum, quod ei convenit, non poterit amitti. Si autem hoc facere non possit, potest amitti. Tunc igitur charitatis habitus erit inamissibilis, quando faciet videri, quod ei convenit, semper esse bonum.

Minor prob., quia solum in patria videtur Deus per essentiam, qui est ipsa essentia bonitatis, et ideo solum in patria charitas hoc facit, ut ejus objectum et operatio non possit videri nisi bona, et ideo ibi charitas amitti non potest. In via autem non videtur Deus per essentiam, et ideo charitas viæ non facit ut quod ei convenit, non possit videri nisi bonum, et propterea charitas viæ potest amitti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor, loquendo de charitate viæ. Ad probationem dicitur, quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus Sancti, cujus potestate redduntur immunes á peccato quos ipse movet, quantum ipse voluerit. Unde hoc argumentum probat primam conclusionem.

Ad 2. Dicitur quod charitatem posse deficere, vel non deficere, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum suam rationem: alio modo, ex parte subjecti. Tunc ad antecedens dicitur quod charitas viæ non habet ex sua ratione ut possit deficere, sed solum hoc habet ex parte subjecti, quod ex sua natura est transmutabile. Ad probationem dicitur, quod charitas quæ ex sua ratione potest deficere, vera charitas non est: si enim haberet amor charitatis in sua ratione, ut ad tempus amaret, et postea amare desineret, non esset vera charitas. Si autem amittatur charitas solum per mutabilitatem subjecti, hoc vere charitati non repugnat; stat enim quod sit vera charitas, et possit amitti, non ex sui ratione, sed propter mutabilitatem sui subjecti.

Ad 3. Dicitur, quod operari magna, contingit dupliciter. Uno modo, in actu: alio modo, in proposito. Tunc ad maiorem dicitur, quod qui operatur magna in actu, non potest amittere charitatem, verum est, et bene hoc probatur; quia nullus operando magna in actu, charitatem amittere potest. Sed tunc negatur minor: qui enim habet charitatem viæ, non semper operatur magna in actu, sed solum in proposito, idest magna operari proponit, sed actu non semper magna operatur. Ad cujus probationem dicitur, quod Gregorius loquitur de operatione magnorum in proposito, hoc est, proponit operari magna ille in quo est Spiritus Sanctus. Si autem maior intelligatur de eo qui operatur magna in proposito, negatur: qui enim operatur magna solum im proposito, potest charitatem amittere. Ad probationem dicitur, quod nullus operando magna in actu, amittit charitatem, secus est autem de operante magna solum in proposito; si enim qui proponit magna operari, non ea operetur, sed contraria, charitatem amittit.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccandum: sed contingit aliquando, quod charitas actu non agit: et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui motivo si consentiat, ammittitur charitas.

ARTICULUS XII.

Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis.

1. Homo in gratia constitutus, non ad subitum decidit. Ergo charitas non amittitur per unum peccati mortalis actum.

Conseq. prob., quia per unum solum

peccati actum decidere, est ad subitum decidere.

Antec. prob., quia Origenes 1. Periarch. cap. 3. dicit: «si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo «perfectoque constiterit gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur «aut decidat, sed paulatim, ac etiam per «partes eum decidere necesse est.»

2. Petrus negando Christum non amisit charitatem. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

Conseq. prob., quia Petrus negando Christum, peccavit mortaliter.

Antec. prob., quia Leo Papa dicit in sermone 9. de passione, alloquens Petrum: «vidit in te Dominus, non fidem «fictam, non dilectionem aversam, sed «constantiam fuisse turbatam. Abunda«vit fletus ubi non defecit affectus, affec«tus charitatis lavit verba formidinis.» Et ex hoc accepit Bernardus quod dixit, «in Petro charitatem non fuisse extinc«tam, sed solum sopitam.»

3. Habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus tollitur charitas per unum actum peccati mortalis contrarium.

Conseq. prob., quia charitas fortior est quam virtus acquisita.

4. Aliquis peccans mortaliter, potest retinere dilectionem Dei et proximi. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

Conseq. prob., quia charitas importat dilectionem Dei et proximi.

Antecedens probatur. Inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, non tollit ordinem ad finem, ut dictum est art. 10. Sed aliquis potest peccare mortaliter per inordinatum affectum circa ea quæ sunt ad finem. Ergo aliquis potest peccare mortaliter, remanente ordine ad Deum, qui est ultimus finis.

5. Aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imo remanent informes. Ergo nec charitas excluditur per unum actum peccati mortalis, sed poterit remanere informis, perpetrato peccato.

Conseq. prob., quia omnium theologicarum virtutum objectum est ultimus finis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud per quod homo fit dignus vita æterna, excluditur per illud per quod homo fit dignus morte æterna. Sed per charitatem homo fit dignus vita æterna, et per unum peccatum mortale fit dignus morte æterna. Ergo charitas excluditur per unum peccatum mortale.

Maior prob., quia nullus potest esse simul dignus vita et morte æterna.

Minor probatur quoad priorem partem, per illud Joan. 14. *Si quis diligit me, diligetur ā Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* In qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Per dilectionem igitur Dei, quæ est per charitatem, fit homo dignus vita æterna.

Quoad aliam partem probatur, quia ad Romanos 6. dicitur, *Stipendium peccati mors.* Fit igitur per peccatum homo dignus morte.

Determinatio.

Conclusio. Per quemlibet actum peccati mortalis amittitur charitas.

Probatur dupliciter. Primo, per quemlibet actum contrarium charitati, amittitur charitas. Sed quilibet actus peccati mortalis opponitur charitati. Ergo per quemlibet actum contrarium charitati amittitur charitas.

Maior prob., quia omne contrarium superveniens tollit suum contrarium.

Minor prob. Quod contrariatur divinis præceptis, contrariatur charitati. Sed quilibet actus peccati mortalis contrariatur divinis præceptis: est enim peccatum divinorum transgressio

mandatorum. Ergo quilibet actus peccati mortalis contrariatur charitati.

Maior hujus manifestatur: Est enim de ratione charitatis, quod Deus diligatur super omnia, et quod homo taliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis, ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi: quicquid ergo contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur charitati.

Secundo probatur conclusio ex differentia quæ est inter virtutes acquisitas et charitatem: virtutes enim acquisitæ non excluduntur per quemlibet actum contrarium, ut alias dictum est. Et ratio est, quia actus non opponitur habitui, sed actui: et quia continuatio habitus in subjecto non requirit continuitatem actus, ideo superveniente actu contrario non excluditur habitus: unus enim actus intemperantiæ non excludit temperantiam, quia actus intemperantiæ non opponitur habitui temperantiæ, sed ejus actui. Unde actus intemperantiæ excludit actum temperantiæ, et non habitum qui non excluditur, sicut nec generatur per unum actum, ut abunde dictum est 1. 2. quæst. 71. Charitas autem non est habitus acquisitus per humanos actus, sed infusus: dependet enim charitas ex actione Dei infundentis qui se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aëris, ut dictum est art. 10. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aëre per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis; ita etiam charitas statim deficit esse in anima, per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis á Deo in animam. Et sicut per quodlibet obstaculum oppositum soli prohibetur influentia luminis, sic per quodlibet peccatum mortale, (quod præceptis divinis opponitur, cum ex hoc quod peccatum eligit, præfert ipsum divinæ amicitiæ quæ requirit, quod Dei voluntatem sequamur) habitus charitatis perditur.

Et confirmatur hæc ratio auctoritate Augustini dicentis 8. super Genesim ad litteram cap. 12. quod *homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, á quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod hominem justum decidere, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut dicatur decidere quando amittit charitatem: alio modo, ut tunc dicatur decidere et evacuari quando ad hoc pervenit ut ex malitia peccet: et de utroque decessu dictum Origenis verificatur: et de primo quidem verum est, quia homo perfectus in gratia constitutus non subito procedit ex sua perfectione ad actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, ut art. 10. et 1. 2. quæst. 88. art. 3. dictum est: tamen statim, quod homo committit aliquod peccatum mortale, decidit, secundum hunc modum, idest charitatem amittit.

In secundo sensu verificatur etiam Origenis sententia, quia homo perfectus non statim pervenit ad hoc ut ex malitia peccet, sed ad hoc per multa peccata mortalia inducitur. Sensus igitur sententiæ Origenis est, quod homo perfectus non ad subitum decidit et evacuatur, ad hoc perveniendo ut ex malitia peccet, sed hoc fit per multa peccata: et hic sensus est intentus, ut patet ex eo quod subditur: si enim (inquit ipse) aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur. Ex quibus patet, quod per decessum et evacuationem intelligit Origenes non simplicem amissionem charitatis, sed peccatum ex malitia.

Ad 2. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod charitas amitti-

tur dupliciter. Uno modo, directe per actualem contemptum: et hoc modo Petrus charitatem non amisit; alio modo, indirecte, quando committitur aliquod contrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris: et hoc modo Petrus contra charitatem faciens, charitatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Ad 3. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de virtutibus acquisitis et charitate, ut in corpore dictum est.

Ad 4. Negatur antecedens. Ad maiorem probationis dicitur, quod inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, duplex est. Una, quæ non tollit ordinem ad finem, et hæc est inordinatio peccati venialis. Alia est per quam tollitur ordo ad finem, quando scilicet in his quæ sunt ad finem, constituitur ratio finis, et hæc inordinatio est per mortale peccatum. Negatur igitur universaliter maior ipsa probationis: est enim aliqua inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, quæ tollit ordinem ad finem, quæ est per mortale peccatum. Et ad minorem dicitur, quod peccans mortaliter circa ea quæ sunt ad finem, non servat ordinem ad finem, sed ab eo deordinatur.

Ad 5. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod licet omnium virtutum theologicarum objectum sit Deus ipse, tamen non eodem modo: charitas enim importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Et quia omne peccatum consistit in aversione á Deo, ut dictum est, ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne mortale peccatum contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata per quæ habitus fidei vel spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur.

Ex quibus patet, quod charitas non potest remanere informis, sicut remanent aliæ virtutes: aliæ enim virtutes non sunt ultima forma et perfectio, sed formantur per charitatem, et ideo amissa charitate remanere possunt informes: charitas vero est ultima forma et perfectio, non formata per aliam virtutem, et ideo non potest remanere informis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 24.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem tam directam, hæc est, quæ ponitur semper in corp. quam indirectam, hæc dicitur solutio argumentorum; ut alias declaravimus q. 1. a. etc. ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod charitas est in voluntate, tamquam in subjecto. Insinuarunt vero id per hoc, quod dicitur Luc. 2. *In terra pax hominibus bonæ voluntatis.* Per pacem enim charitas ibi principaliter intelligitur; tum, quia pax est effectus charitatis. q. 29. ar. 3. ideoque tamquam á suo effectu principaliter intenta designatur; tum, quia pax ista annunciata ibi narratur tempore illo, quo in terris nascebatur Christus, qui de seipso dicit Luc. 12. *Ignem veni mittere in terram*, idest charitatem, quæ, ut in contextu subditur, separat etiam consanguineos ab invicem, quando sunt impedimento ad ambulandum in via Dei. Hanc ignitam charitatem, tunc præcipue misit in terram, et voluit vehementer in voluntate nostra accendi quando nobis nasci dignatus est. *Nam*, ut inquit Augustin. in lib. de catechizandis rudib. "quæ major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? » Et postea subdit. "Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. » Hæc ille. Idem ergo est dicere, *in terra pax hominibus bonæ voluntatis;* ac si aperte diceretur: charitas sit bonæ voluntatis hominibus in terra habitantibus, idest charitas sit in bona voluntate hominum in

terra existentium. Quia ergo á voluntate immediate actus diligendi, qui per Angelos pro Deo tunc visibiliter nato á nobis inquiritur, elicitur, ideo charitas in voluntate ipsa, tamquam in subjecto esse, per verba illa significatur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod charitas est Spiritus Sancti donum per infusionem in nobis causatum, et non per vires naturales. Insinuatur vero id per hoc, quod dicitur Ro. 5. "Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum." Ubi per ly *diffusa* intelligitur et quod est per infusionem, et quod valde bona est. Cum enim bonum sit diffusivum sui ipsius, et charitas dicatur diffusa non tantum passive, idest per infusionem data, sed etiam active, ut dicatur diffusa, quasi sui diffusiva: relinquitur ex hoc modo loquendi, quod ipsa sit valde bona; tamquam á sui ipsius diffusione sit notificata. Et vere sic est. Quantum autem diffundatur, et consequenter quanta sit ejus bonitas, patere potest ex q. 23. art. 1. 2. 4. 7. 8. Insinuatur quoque, et quidem á fortiori, quod per infusionem solum haberi potest, Ephes. 2. "Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: ne quis glorietur: Donum enim Dei est." Ubi Apostolus implicite cointelligit: quod charitas multo magis est donum Dei, et non ex nobis. Nam, quanto magis virtus aliqua est excellentior, tanto magis nonnisi per infusionem potest haberi: de excellentia autem charitatis majore patet q. 4. art. 3. et q. 23. art. 6. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á Concilio Trident. quod charitas non infunditur homini secundum quantitatem naturalium. Quod et á Scripturis insinuatur. A Concilio quidem ipso sessio. 6. cap. 7. "Justificationis demum unica formalis causa est justitia Dei: non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult: et secundum propriam cujusque dispositionem, et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret." Ex quibus patet quod secundum Concilium hominibus donatur justitia, quæ á contextu ipsius postmodum vocatur charitas, secundum mensuram divinæ voluntatis, idest, secundum quod Deus vult: quamvis in eisdem hominibus dispositio cujusque propria, et cooperatio (quam responsio. *ad primum*, vocat *conatum*) requiratur. A Scripturis vero, ut Ephes. 4. "Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi." Hoc est. Secundum mensuram, qua Christus juxta gratuitam suam liberalitatem mensus est. Ubi nota ly *unicuique nostrum*: ut intelligas, nulli hominum charitatis gratiam secundum capacitatem naturalium necessario infundi. Cujus rationem vide in *ad tertium*. Cave tamen diligenter: ne quando existimes, Apostolum ibi voluisse excludere bonum motum voluntatis nostræ ad gratiam: etsi tantum magnificaverit donum Christi expresse. Nam et in illa donatione Christi subintelligit motum voluntatis nostræ bonum á Christo simul nobis donatum («cum non simus sufficientes cogitare aliquid boni á nobis, quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo sit," 2. Corinth. 3.) et nostrum motum non requiri ad gratiam, sit falsissimum. Quod quidem Concilium Tridentin. docuit, dum juste zelans pro veritate (ut ubique) dixit sessio. 14. cap. 4. "Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre: quod numquam Ecclesia Dei docuit, nec sensit." *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem tamquam in radice, interimas hæresim *Joviniani Apostatæ*, ut refert D. Augustinus dicentis, merita hominum esse paria. Constat enim hic, quod radix merendi, quæ theologia tota clamante, est charitas, non est par in omnibus hominibus. Et consequenter constat per hoc, quod

merita hominum sunt disparia. *Secundo* habes: quomodo per rationem, tamquam in radice ostendas, hæresim illam merito damnari á Concil. Florent. sess. ult. in lit. sanct. union. Ibi enim definit; animas in cœlo aliam alia perfectius Deum intueri pro diversitate meritorum. Item ab Ephes. 4. "Veritatem facientes crescamus in charitate.» Item á Philip. 1. "Oro, ut charitas vestra magis, ac magis abundet.» Hoc est. Ut magis augeatur. Item á Thessal. 4. "Sic ambuletis, et abundetis magis.» Item á Conc. *Tulensi* contra *Jovinianum* congregato pro zelo veritatis, quod de omnibus aliis legitimis Conciliis contra aliquos congregatis sentiendum est, in rescripto ad *Siricium* Papam, damnatur sic. "Agrestis ululatus est, nullam virginitatis gratiam, nullum castitatis ordinem reservare, promiscue omnia velle confundere, diversorum gradus meritorum abrogare, et paupertatem quamdam cœlestium remunerationum inducere, quasi Christo una sit palma, quam tribuit; ac non plurimi abundent tituli præmiorum. Et infra. Itaque Jovinianum, Germinatorem, Felicem, Photinum, Genialem, Martialem, Januarium, et Ingeniosum, quos sanctitas tua damnavit, scias, apud nos quoque secundum judicium tuum esse damnatos.» Item damnari merito á regulis fidei traditis per D. Aug. (Fulg.) in l. de fide ad Petrum, c. 25. "Firmissime tene, et nullatenus dubites; ideo Christum filium Dei ad judicandum vivos, mortuosque venturum: ut homines, quos hic dono gratiæ suæ, etc. glorificet, etc. ubi diversa erit sanctorum gloria; sed una erit omnium vita æterna.» Si enim diversa, idest, inæqualis gloria, utique et diversa merita, (ut patet) Sunt namque correlativa meritum, et præmium. Item á B. Hieronymo, in expositione fidei catholicæ ad *Damasum* Papam. "Credimus, unam esse vitam sanctorum omnium: sed præmia pro labore diversa, etc. Joviniani damnamus hæresim, qui dicit, nullam meritorum esse distantiam; nosque eas in futuro habituros esse virtutes, quas hic habere neglexerimus, etc. Hæc fides est, Papa beatissime, quam in Ecclesia catholica didicimus: quamque semper tenuimus, et tenemus.» Item hæresim prædictam per rationem articuli potes ostendere merito fuisse olim Romæ damnatam, teste B. Hieronymo lib. 2. contra Jovinianum. Item damnari a. 1. q. 20. art. 3. cum elucidation. et ab Addit. art. n. 400. cum Elucidat. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod charitas non augetur per additionem. Insinuatur vero id per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 9. "Potens est Deus, omnem gratiam abundare facere in vobis.» Et infra. "Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.» Et Sap. 8. "Disponit omnia suaviter.» Facere ergo abundare gratiam, est augere illam; et hoc fit suaviter á Deo, idest fit modo illo, qui de se convenit gratiæ. Nam disponere dicitur Deus suaviter res: quia disponit res secundum modum non violentum, neque disconvenientem rebus, secundum modum ipsarum, idest, eis quasi connaturalem. Augetur ergo á Deo suaviter charitas, (secundum scripturas á simili) et cum modus augmenti formæ accidentalis sit non per additionem sed per majorem inhæsionem (ut dixit probatio conclusionis) restat: ut per illa verba denotent scripturæ, quod charitas non augetur per additionem, sed majorem in subjecto inhæsionem. Insinuatur et idem ab Ephes. 3. "Det vobis Deus virtutem corroborari in interiori homine, in charitate radicati, et fundati.» Ecce, quod aperte innuit, se loqui de augmento, per ly *corroborari*. Quando ergo dicit ly *in charitate radicati, et fundati*, idem est, ac si diceret, in charitate augmentati. Tunc itaque in charitate sunt augmentati, quando sunt in ea radicati, et fundati: et hoc est quando charitas in animabus eorum magis ac magis radicatur, et (ut sic loquar) profundatur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod in actu charitatis cum quodam conatu, idest fervore facto, augetur charitas: et consequenter, quod non in quolibet actu. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Luc. 17. *Adauge nobis fidem*. Et á simili, charitatem. Oratio enim est interpres desiderii, quæst. 83. articul 9. Unde ex oratione hac discipulorum ad Christum porrecta monstratur novum, idest ardenti

fervore factum desiderium: Hic est ille conatus in articulo, quo auctionem fidei, et á simili charitatis postulabant, et in quo actu fides, et charitas augetur. De isto augmento pulchram doctrinam, unde et conatum requisitum ad charitatis incrementum intelligere poteris, vide Concilium Trid. sessio. 6. c. 10. et Cano. 24. Quod et ad 4. plurimum valet. Insinuatur et illud idem in principio positum per hoc, quod dicitur Joan. 7. "Si quis sitit, veniat ad me, et bibat," Matth. 5. "Beati, qui esuriunt, et sitiunt justitiam: quoniam ipsi saturabuntur." Luc. 2. "Esurientes implevit bonis, et divites idest, non esurientes, dimisit inanes." Ecce, quod semper scripturæ conatum quemdam præ, vel simul, exigunt ad hoc, ut actualiter bibatur, satietas detur, bonis quis impleatur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et directam, et indirectam, quod semper ubique in appendicibus intelligitur, ut alias dictum est, destruas hæresim *Beguardorum*, et *Beguinarum* dicentium: quod homo in vita præsenti tantum, et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod amplius in gratia proficere non poterit: nam, ut dicunt, si quis semper proficere posset, aliquis Christo perfectior posset inveniri. Patet enim hic totum contrarium. Nec obstat, quod loquatur articulus de charitate, quoniam eadem est ratio de gratia, et charitate, et é converso: quoniam ad incrementum unius sequitur incrementum alterius. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, merito illam hæresim damnari á Papa *Clemente V.* in Conc. *Viennensi*, ut habetur in Clem. tit. de hæreticis, cap. *ad nostrum*. Ibi enim post recitationem prædicti erroris, cum aliis septem subinfert. "Nos sacro approbante Conc. sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus, et reprobamus omnino: inhibentes districtius, ne quis ipsos de cetero teneat, approbet vel defendat." Hæc ille. Item, etc. damn. á Ps. 83. "Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion." Hoc est. Ibunt de virtute in virtutem, quousque veniant ad patriam clare visionis Dei. Ecce, quam aperte dicit, in charitate existentem posse in hac vita semper proficere, nec ullum huic profectui dari terminum, nisi mortem naturalem, post quam sancti, qui sic profecerunt ascendunt ad Deum deorum sive opinione falsa, sive participatione vera dictorum videndum in Sion. Quoniam vero de Christo dicunt, ut temerarii ignorantes, quod audisti, ideo retundenda est eorum temeritas inexcusabiliter inscia. "Minus, inquit S. Thomas, per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris in his, quæ habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi: sicut quædam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem Solis: ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi." Hæc ille in 3. p. q. 7. a. 11. ad 3. Facit ad hoc etiam hujus art. 7. resp. ad 3. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas. merito á scripturis esse insinuatum quod perfecta charitas in hac vita haberi potest. Insinuatur autem id per hoc; quod dicitur 1. Jo. 4 "Qui timet, non est perfectus in charitate: quoniam perfecta charitas foras mittit timorem." Præsupponit enim quod in præsenti vita possit haberi perfecta charitas. Alioquin ipse non hortaretur fideles ad habendam perfectionem charitatis: quemadmodum eos per illa verba exhortari intendit: Item supra eodem cap. "si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et charitas ejus in nobis perfecta est." Et cap. 2. "Qui servat verbum ejus; vere in hoc charitas Dei perfecta est." Item insinuatur idipsum Matth. 5. "Estote ergo perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est." Ecce, loquitur in contextu de dilectione inimicorum ex charitate, et post subdit verba ista cum illatione, scilicet ly *ergo*, et consequenter per ly *perfecti* intelligit perfectionem charitatis ab eis in hac vita haberi debere. Unde Concilium *Lateranense*, sub Innocentio III. exponens præmissa dicit. "Veritas ait: Estote perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est. Ac si diceret manifestius: Estote perfecti perfectione gratiæ, sicut et pater vester cœlestis perfectus est perfectione naturæ." Hæc illud in de Summa Trinitate et fide catholi-

ca cap. Damnamus. Charitatis vero perfectio consequitur ad perfectionem gratiæ. Unde Concilium dicendo unum dicit et aliud. *Secundo* vides: quomodo ex iis vicissim bene pensatis, et applicatis angelica hæc doctrina etc.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod charitas est et *incipiens*, et *proficiens*, et *perfecta*. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Proverb. 4. "justorum semita, quasi lux splendens, procedit: et crescit usque ad perfectum diem." Per semitam vero justorum intelligitur charitas: ut declaratur á Domino Joan. 13. "in hoc cognoscent, quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem:" idem ergo est dicere justorum semitam esse talis, et talis conditionis quod dicere: Charitatem esse talis, et talis conditionis: Dicitur itaque, *justorum semita, quasi lux*, etc. Ubi ponuntur *tria*, scilicet *procedit* quasi lux, *crescit*, usque ad *perfectam* diem; Ecce in ly *procedit quasi lux*, charitas tamquam aurora, incipiens; in ly *crescit*, charitas, tamquam lux per ascensum Zodiaci, proficiens; in ly *usque ad perfectum diem*, charitas, tamquam lux in meridie, perfecta. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim confirmetur doctrina præsens etc.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem intelligas rectum sensum scripturarum, Doctorum, etc. ubicumque de charitatis perditione loquuntur. Ut est illud Apoc. 2. "Habeo adversum te pauca; quod charitatem tuam primam reliquisti." Licet enim ibi videatur velle dicere, quod diminuta proprie est in illo charitas, per hoc, quod ait; *Habeo adversum te pauca;* tamen, in veritate sensus consistendo, non vult dicere hoc. Ratio est, quia charitas non potest diminui. Nisi forte diceremus, quod ibi sermo est de diminutione indirecte sumpta, quæ declaratur in textu corp. fin. Ac si dixerit: Habeo adversum te pauca, quod charitatis opera tam ferventer, vel tam frequenter, vel tam abundanter non exerceas ut prius exercebas; aut quod peccata venialia gravia committis. Pauca igitur, quæ habeo adversum te, sunt hæc, quod ad charitatis tuæ primo habitæ totalem amissionem, seu derelictionem, quod idem est, teipsum disposuisti, atque etiam adhuc disponis.

Ex art. 11. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Joviniani*, et *Pelagii* (ut refert Aug. de ambobus *in lib. de hæresibus*, et Hieron. de Joviniano, *in lib. 2. adversus eum*) dicentium, hominem semel per gratiam justificatum non posse amplius peccare. Hi enim per hoc dictum adstruere volebant, quod liberum arbitrium hominis charitatem habentis non potest amittere illam. Unde non possunt excusari, seu ad sensum bonum reduci per distinctionem ex parte charitatis, vel virtutis Spiritus Sancti; ut in corp. et responsionibus argumentorum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim hanc merito damnari á Concilio Trid. sess. 6. c. 14. "Qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt. etc. Pro iis, qui post baptismum in peccata labuntur, Christus Jesus sacramentum Pœnitentiæ instituit. Et can. 23. Si quis, hominem semel justificatum, dixerit, amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui peccat, numquam vere fuisse justificatum: anathema sit." Damnatur ibid. ex c. 15. et ex can. 27. 28. 29. Damnatur, et per veritates aureas super legem veterem lib. Gen. c. 3. concl. 16. 24. et lib. Num. c. 13. concl. 4. Vide tu ibi. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 12. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et conciliis; quod charitas amittitur per unum peccatum mortale. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur Sap. 1. "Spiritus Sanctus corripietur á superveniente iniquitate." Corripietur, idest expelletur, á superveniente iniquitate. Nam "Deus sua gratia semel justificatos non deserit: nisi ab eis prius deseratur," secundum Concilium Trid. sess. 6. cap. 11. Ecce: quod in singulari dixit ly *iniquitate*. Item 2. Cor. 6. *Quæ societas luci ad tenebras*? Quasi dicat: Nulla. Peccatum ergo unum, cum sit tenebra, Rom. 13. *Abjicite opera tenebrarum*, non potest habere societatem, idest manere simul cum charitate, cum ista sit lux, ibid. *Induimini arma lucis*. Item Jacob. 2. *Qui offenderit in uno, factus est omnium reus*. Non dicit hoc

B. Jacobus, quasi quod faciens unum peccatum mortale solum fit tantæ pœnæ positivæ reus, quantæ est faciens multa mortalia ejusdem speciei cum illo uno, reclamat enim Concilium *Floren.* sess. ult. dicens, quod *disparibus pœnis punientur*, sed dicit hoc ad significandum, quod faciens solum unum mortale, factus est reus ejusdem pœnæ privativæ, cujus est reus faciens omnia mortalia. Ac si apertius dixisset. Qui offenderit in uno, incurret eamdem pœnam privativam, quam incurrit offendens in omnibus. Hoc est. Ille primus amittet charitatem, et gratiam Dei; sicut et iste secundus amittit. Ergo, juxta Jacobi dictum, idem est judicium, quoad amissionem charitatis, de offendente in uno præcepto, et de offendente in multis; et consequenter sicut istum facientem multa peccata mortalia dicimus absque dubio amittere charitatem; ita illum facientem solum unum mortale, dicere sine dubio debemus, amittere charitatem. Quod si de offendente tantum in uno dubitamus, an ipsam amittat; tunc et de offendente in multis dubitare nos, an ipsam amittat, isto facto nostro contestamur. Hoc vero ultimum, scilicet dubitare de offendente in multis, an charitatem amittat, est inconveniens, ut patet, ergo et illud primum, scilicet dubitare de offendente in uno, an ipsam amittat, erit inconveniens. Insinuatur et id, quod in principio dictum est, á Concil. Trid. sess. 6. c. 15. "Adversus quorumdam hominum callida ingenia, qui per dulces sermones, et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est: non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti." Ubi nota ly *quocumque*. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO VIGESIMA QUINTA,

DE OBJECTO CHARITATIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto charitatis.

Circa quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda. Secundo de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.

Secundo, utrum charitas sit ex charitate diligenda.

Tertio, utrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Quarto, utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere.

Quinto, utrum corpus proprium.

Sexto, utrum peccatores sint ex charitate diligendi.

Septimo, utrum peccatores seipsos diligant.

Octavo, utrum inimici sint ex charitate diligendi.

Nono, utrum sint eis signa amicitiæ exhibenda.

Decimo, utrum Angeli sint ex charitate diligendi.

Undecimo, utrum dœmones.

Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICULUS I.

Utrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Quod sistat in Deo.

Videtur, quod dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum.

1. Alius est timor quo timetur homo, et alius est timor, quo timetur Deus. Ergo etiam est alius amor charitatis, quo diligitur Deus, et alius est amor, quo diligitur proximus.

Antec. prob., quia timor, quo timetur homo, dicitur timor humanus, et timor quo timetur Deus, est servilis, vel filialis, ut patet ex dictis q. 19. art. 2.

Consequentia prob., quia sicut Deo debemus amorem, ita et timorem, se-

cundum illud Deuter. 10. *Et nunc Israel quid Dominus Deus tuus petit á te, nisi ut timeas et diligas eum?*

2. Alius est honor qui debetur Deo et alius, qui debetur creaturæ. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus; et alius, quo diligitur proximus.

Antec. prob., quia honor, qui debetur Deo est latriæ. Qui vero debetur creaturæ, est duliæ.

Conseq. prob., quia *amari est honorari*, ut dicitur 8. Ethic. c. 3.

3. Spes ita habetur de Deo, quod non se extendit ad homines. Ergo et charitas ita debetur Deo, quod ad proximum se non extendat.

Antec. prob., quia in scriptura reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Hier. 17. *Maledictus homo, qui confidit in homine.*

Conseq. prob., quia spes generat charitatem, ut dicit Glos. interlin. in Matth. 1. c.

Quod se extendat etiam ad proximum.

1. Jo. 4. dicitur. *Hoc mandatum habémus á Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Determinatio.

Conclusio. Habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed se extendit etiam ad dilectionem proximi.

Prob. Actus qui sunt ejusdem speciei, pertinent ad eumdem habitum. Sed actus diligendi Deum, et actus quo diligitur proximus, sunt ejusdem speciei. Ergo actus quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus, pertinent ad eumdem charitatis habitum, et inde habitus idem charitatis se extendit etiam ad proximum.

Maior probatur, quia habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variant speciem actus. Igitur actus qui sunt ejusdem speciei, necessario ad eumdem habitum pertinent.

Minor prob. Actus qui fertur in objectum, et qui fertur in rationem objecti, sunt ejusdem speciei. Sed actus, quo diligitur Deus, fertur in rationem objecti, et actus, quo diligitur proximus, fertur in objectum: ratio enim diligendi proximum ex charitate, est Deus. Ergo actus, quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus, sunt ejusdem speciei.

Maior hujus probatur. Nam eadem est specie visio, qua videtur lumen, et qua videtur color sub luminis ratione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod proximus potest dupliciter amari, vel timeri. Uno modo, propter id quod est proprium sibi: puta cum timetur tyrannus propter crudelitatem, vel amatur propter cupiditatem acquirendi aliquid ab ipso. Alio modo timetur et amatur homo propter id, quod est Dei in ipso: sicut cum secularis potestas timetur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam. Quando timetur proximus, et amatur propter illud, quod est proprium sibi, vocatur timor et amor humanus, et distinguitur ab amore et timore Dei, qui est amor et timor charitatis. Quando vero timetur et amatur proximus propter illud, quod est Dei in ipso, non est timor, et amor humanus, sed divinus. Dum enim quis timet proximum, vel amat propter id quod est Dei in ipso, ad charitatem pertinet.

Ad formam igitur dicitur, quod si antecedens intelligatur de timore, quo timetur homo secundum id quod est proprium sibi, est verum. Sed tunc negatur conseq. Ex hoc enim, quod alius est timor, quo timetur homo, secundum id quod est sibi proprium; et alius est timor, quo timetur Deus, non sequitur, quod alius sit amor charitatis, quo amatur Deus; et alius, quo amatur proximus: quia amore charitatis amatur homo, non secundum id quod est sibi proprium, sed secundum id quod est Dei in ipso. Si vero anteced. intelligatur de timore quo timetur homo, secundum id quod est

Dei in ipso est falsum. Idem enim est timor, quo timetur Deus et quo timetur homo secundum id quod est Dei in ipso. Et ad prob. dicitur, quod loquitur de timore, quo timetur homo, secundum id quod est sibi proprium; hic enim timor vocatur humanus, ut dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de amore et honore. Amor enim respicit bonum commune. Honor vero respicit proprium bonum honorari. Defertur enim honor alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie secundum diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod bonum commune. Honor autem diversificatur secundum diversa bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo exhibemus singularem honorem latriæ propter ejus singularem virtutem. Ad prob. conseq. dicitur, quod amari et honorari non sunt idem, sed unum consequitur ad alterum, ex amore enim procedit honor.

Ad 3. Neg. anteced. Spes enim se extendit etiam ad homines. Ad probationem dicitur, quod sperare in homine contingit dupliciter. Uno modo, sicut in principali auctore salutis, et sic sperantes in homine vituperantur. Alio modo, sicut in adjuvante ministerialiter sub Deo; et hi non vituperantur. Sicut etiam reprehensibile esset, diligere proximum sicut principalem finem, non autem si quis diligat proximum propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

ARTICULUS II.

Utrum charitas sit ex charitate diligenda.

Pro negativa.=Videtur, quod charitas non sit ex charitate diligenda.

1. Diligenda ex charitate sunt Deus, vel proximus. Sed charitas non est Deus, nec proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Maior prob., quia diligenda ex charitate concluduntur sub duobus præceptis charitatis, quæ dantur Matth. 22. scilicet *diliges Deum et proximum.*

2. Illud, quod ex charitate diligitur, potest esse particeps beatitudinis. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Maior prob. Quia charitas fundatur super participatione beatitudinis, ut dictum est q. 23. art. 1.

3. Ad illud, quod diligitur ex charitate, potest haberi amicitia. Sed ad charitatem non potest haberi amicitia. Ergo charitas non potest ex charitate diligi.

Maior prob., quia charitas est amicitia quædam, ut dictum est q. 23. art. 1.

Minor prob. Ea ad quæ est amicitia, possunt reamare: reamare enim est de ratione amicitiæ. Sed charitas reamare non potest, cum sit quoddam accidens. Ergo ad charitatem non potest haberi amicitia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Proximus diligitur ex charitate. Ergo et charitas diligitur ex charitate.

Conseq. prob., quia Aug. dicit lib. 8. de Trin. c. 3. quod *qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat.*

Determinatio.

Conclusio. Charitas est ex charitate diligenda.

Prob. et declaratur. Prob. inquam. Amor est ex amore diligendus. Charitas est amor. Ergo charitas est ex charitate diligenda.

Maior prob., quia amor habet ex ratione potentiæ, cujus est actus, et etiam ex ratione propriæ speciei, quod supra se reflectatur. Et hoc manifestatur: est enim amor actus voluntatis, cujus objectum est universale bonum: quicquid igitur sub ratione boni continetur, potest

cadere sub actu voluntatis. Sicut quia velle est quoddam bonum, potest cadere sub objecto voluntatis; et possum velle, me velle: sicut etiam quia intelligere est quoddam verum, possum intelligere me intelligere. Quia igitur amare est actus voluntatis, et amor est quoddam bonum, ideo voluntas potest amare amorem. Et cum charitas sit quidam amor; potest voluntas diligere charitatem ex charitate.

Ex ratione etiam propriæ speciei convenit amori, quod possit reflecti supra seipsum. Quia amor est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare, quia scilicet sponte amat.

Declaratur conclusio, præmittendo quod charitas est quidem amor, non simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut dictum est quæst. 23. art. 1. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum, quod amico volumus. Sicut pater amat filium et sanitatem; filium diligit secundum seipsum, sanitatem diligit, ut bonum, quod vult filio, et sic de aliis. Charitas igitur amatur, non primo, sed secundo modo. Est enim charitas illud bonum, quod optamus omnibus his, quos ex charitate diligimus: et hoc modo diligimus ex charitate beatitudinem, et omnes virtutes. Non enim diligimus beatitudinem et virtutes, nisi quatenus hæc volumus nobis, vel amicis nostris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ex charitate dupliciter potest aliquis diligi. Uno modo, ut id ad quod amicitiam habemus. Alio modo, ut id quod volumus ei ad quem habemus amicitiam. Tunc ad maiorem dicitur, quod diligenda ex charitate, tamquam ea ad quæ habemus amicitiam, sunt solus Deus et proximus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio ipsius charitatis, ut id quod volumus ei ad quem habemus amicitiam. Diligimus enim proximum et Deum in quantum hoc amamus ut nos, et proximum et Deum diligamus, quod est charitatem habere.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illud quod ex charitate diligimus, ut id ad quod habemus amicitiam, debet esse capax beatitudinis; de eo autem, quod ex charitate diligimus, ut bonum volitum ei ad quem habemus amicitiam, secus est. Quamvis igitur ipsa charitas non possit esse capax beatitudinis, est tamen ipsa participatio beatitudinis: est enim charitas ipsa communicatio spiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem pervenitur, et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus, quos ex charitate diligimus.

Ad 3. Negatur maior universaliter, ex charitate enim non solum diliguntur hi, ad quos haberi potest amicitia, sed etiam bonum, quod amicis ex charitate dilectis volumus, ut dictum est. Ad prob. dicitur, quod quia charitas est amicitia, et amicitia diliguntur amici, et bona volita amicis; ideo charitate diligimus Deum et proximum, et charitatem, qua Deum et proximum amamus, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Proaffirmativa.=Videtur quod etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

1. Deus diligit creaturas irrationales ex charitate. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

Conseq. prob., quia per charitatem maxime Deo conformamur.

Antec. prob. quoad utramque partem, scilicet quod Deus diligat, et ex charitate diligat. Quod diligat. Quia dicitur sap. 11. *Diligis omnia quæ sunt.* Quod diligat ex charitate. Quia Deus omnia diligit in seipso, qui charitas est.

2. Ea quæ pertinent ad Deum, sunt ex charitate diligenda. Sed irrationalia

pertinent ad Deum. Ergo irrationalia sunt ex charitate diligenda.

Maior prob., quia charitas principaliter quidem fertur in Deum, ad alia tamen etiam se extendit, secundum quod ad Deum pertinent.

Minor probatur. Quia sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, in quantum habet similitudinem imaginis, ita creatura irrationalis in quantum habet similitudinem vestigii.

3. Fides se extendit ad creaturas irrationales. Ergo et charitas.

Conseq. prob., quia sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei.

Antec. prob., quia fide credimus cœlum et terram esse creatam á Deo, et pisces, et aves esse ex aqua productos, et gressibilia animalia, et plantas ex terra.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ex charitate diligenda sunt Deus et proximus. Sed irrationabilia non possunt intelligi nomine proximi. Ergo irrationalia non sunt ex charitate diligenda.

Minor prob., quia irrationalia non communicant cum homine in vita rationali.

Determinatio.

Distinctio. Cum charitas sit amicitia quædam ut dictum est q. 23. ar. 1. sicut dupliciter aliquid per amicitiam amatur, sic dupliciter possunt aliqua ex charitate diligi. Amatur enim per amicitiam primo ille, ad quem amicitiam habemus. Secundo amantur bona quæ amico volumus. Sic et per charitatem primo amamus eum, ad quem amicitiam habemus, ut est Deus et proximus propter Deum. Secundo amamus bona quæ Deo et proximo volumus et optamus.

1.ª Conclusio. Creatura irrationalis non potest ex charitate diligi, ut diliguntur ex charitate ea, ad quæ amicitiam habemus.

Prob. triplici ratione, quarum duæ pertinent ad charitatem, ut est amicitia, et probant quod ad irrationalia non possit esse amicitia. Tertia vero pertinet ad charitatem secundum propriam rationem, probando quod irrationalia non possint diligi ex charitate, ut ea quæ ex charitate diliguntur, tamquam ad quæ est amicitia.

Prima ratio. Amicitia habetur ad eum, cui volumus bonum. Sed irrationali creaturæ non volumus bonum, proprie loquendo. Ergo ad irrationalia non est amicitia.

Minor prob., quia non est creaturæ irrationalis proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono per liberum arbitrium. Et ideo Phil. dicit 2. Phys. t. 59. quod «in hujusmodi rebus non dicimus aliquid «male, vel bene contingere, nisi secun«dum similitudinem.»

Secunda ratio. Omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ. Sed creaturæ irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Ergo nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram.

Maior. prob., quia nihil ita proprium est amicitiæ sicut bona vitæ, ut dicitur 8. Ethic. cap. 3.

Tertia ratio est propria charitatis. Creatura ad quam est amicitia charitatis, est capax æternæ beatitudinis. Sed creatura irrationalis non est capax æternæ beatitudinis. Ergo ad creaturam irrationalem non potest esse amicitia charitatis.

Maior prob., quia amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis æternæ.

2.ª Conclusio. Creaturæ irrationales possunt ex charitate diligi, sicut bona quæ aliis volumus.

Manifest. Possunt enim ex charitate diligi, in quantum volumus ea conservari ad honorem Dei, et ad utilitatem hominum. Et sic etiam eas Deus ex charitate diligit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod probat secundam conclus. Probat enim creaturas irrationales posse ex charitate diligi, ut bona amicis volita.

Ad 2. Dicitur quod pertinentia ad Deum sunt in duplici differentia. Quædam possunt participare beatitudinem. Quædam non. Quæ pertinent ad Deum, ut capacia beatitudinis æternæ debent ex charitate diligi, sicut ea ad quæ est amicitia. Quæ vero beatitudinem æternam non participant, possunt ex charitate diligi, ut bona quæ amicis volumus. Tunc ad formam dicitur quod ea quæ pertinent ad Deum priori modo, sunt ex charitate (ut amici diliguntur) diligenda. Quæ vero pertinent ad Deum posteriori modo, sunt diligenda ut bona, quæ amicis sunt volita. Et ad minorem dicitur quod irrationalia pertinent ad Deum quidem, non tamen possunt æternam beatitudinem participare. Et ad prob. dicitur quod quia creatura rationalis pertinet ad Deum per modum imaginis, potest esse particeps æternæ vitæ, quod non facit similitudo vestigii.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de fide et charitate. Fides enim potest se extendere ad quodcumque verum revelatum. Charitatis autem dilectio, solum ad ea quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ, se extendere potest, ut ad ea ad quæ amicitiam habemus, licet et ipsa se extendat etiam ad alia, ut ad bona quæ amicis volumus, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere.

Pro negativa.=Videtur, quod homo non diligat seipsum ex charitate.

1. *Charitas minus quam inter duos haberi non potest*, ut Greg. dicit Hom. 17. in Evang. Ergo nullus potest ad seipsum charitatem habere.

2. Quod importat reamationem et æqualitatem, non potest esse ad seipsum. Sed charitas importat æqualitatem et reamationem. Ergo charitas non est ejusdem ad seipsum.

Maior, quia idem non est sibi ipsi æqualis, nec potest se reamare.

Minor. Amicitia importat reamationem, et æqualitatem de sui ratione, ut dicitur 8. Ethic. c. 3. Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas de sui ratione importat reamationem et æqualitatem.

3. Illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile. Sed amare seipsum est vituperabile. Ergo homo non potest amare seipsum ex charitate.

Maior prob., quia *charitas non agit perperam*, ut dicitur 1. Cor. 13.

Minor prob., quia 2. Tim. 3. dicitur: *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Amicum diligimus ex charitate. Ergo et nos ipsos ex charitate diligere possumus.

Conseq. prob., quia Levit. 19. dicitur: *diliges amicum tuum, sicut teipsum.*

Determinatio.

Distinctio. De charitate dupliciter possumus loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiæ: est enim charitas amicitia quædam, ut dictum est q. 23. art. 1. Alio modo, secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei.

1.ª Conclusio. Idem non potest proprie ad seipsum habere amicitiam, sed aliquid maius amicitia.

Prob. Amor importans unionem maiorem, quam sit unio unius ad alterum, non potest esse proprie amicitia, sed quid maius quam amicitia. Sed amor sui ipsius importat maiorem unionem, quam sit unio unius ad alterum. Ergo amor qui est ad seipsum, non habet

proprie rationem amicitiæ, sed importat quid maius amicitia.

Maior prob. Nam amor importat unionem quamdam. Unde Dionys. dicit, c. 4. de div. no. quod *amor est virtus unitiva*. Ad seipsum autem non est unio, sed unitas, quæ est principium unionis. Unde ad seipsum non est amicitia, quæ est unionis principium, sed est aliquid maius amicitia. Amor igitur, qui importat aliquid maius unione, importat aliquid maius amicitia.

Minor prob., quia amor qui est ad seipsum, importat non solum unionem, sed ipsam unitatem, idem enim non est sibi unitas, sed est unus sibi. Unde sicut unitas est radix unionis (uniuntur enim aliqua duo, quia fiunt unum) ita amor sui ipsius est radix amoris ad alterum, qui proprie amicitia dicitur. Unde dicitur 9. Ethic. c. 8. quod *amicabilia, quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum.*

Et confirmatur conc. Quia sicut de principiis scientiæ non habemus scientiam, sed aliquid maius scientia, scilicet habitum intellectus, ita amor qui est ad seipsum, non est amicitia, sed aliquid maius amicitia.

2.ª Conclusio. Homo potest seipsum ex charitate diligere, secundum quod charitas significat amicitiam hominis ad Deum.

Probatur: ea quæ sunt Dei, possunt, et debent ex charitate diligi. Sed ipse homo qui Deum ex charitate diligit, est Dei. Ergo homo debet seipsum ex charitate diligere.

Maior manifest. Quia charitate diligitur Deus principaliter, et consequenter ea quæ sunt Dei.

Minor manifest. Quia inter cætera quæ ad Deum pertinent, est etiam ipse homo habens charitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod Greg. loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem. Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod charitas, secundum quod est amicitia, importat reamationem, et sic non est proprie ad seipsum, ut dictum est: cum quo tamen stat, ut charitas sit ad seipsum secundum propriam rationem charitatis, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod amare seipsum contingit dupliciter. Uno modo, secundum naturam sensibilem obediendo ipsi. Alio modo, secundum naturam rationalem. Tunc dicitur ad minorem, quod amare seipsum primo modo, est vituperabile, et non est vere amare seipsum. Amare autem seipsum secundo modo, est laudabile, et hic amor pertinet ad charitatem.

ARTICULUS V.

Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

Pro negativa.—Videtur, quod homo non debeat corpus suum ex charitate diligere.

1. Illud cujus convictum refugiunt, qui habent charitatem, non est ex charitate diligendum. Sed corporis proprii convictum refugiunt charitatem habentes. Ergo corpus proprium non est ex charitate diligendum.

Maior prob., quia non diligimus illum, cui convivere non volumus.

Minor prob., quia Apost. qui charitatem habebat, dicebat Rom. 7. *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Et ad Phil. 1. *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

2. Illud, quod ex charitate diligitur, potest esse particeps divinæ fruitionis. Sed corpus non potest esse particeps divinæ fruitionis. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

Maior prob., quia amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis.

3. Charitas habetur ad eos, qui reamare possunt. Sed corpus reamare non

potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

Maior prob., quia charitas est amicitia quædam, quæ reamationem requirit, ut dictum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 1. de doct. Chris. c. 2. 3. ponit quatuor ex charitate diligenda, inter quæ unum est corpus proprium.

Determinatio.

Distinctio. In corpore nostro duo possunt considerari. Unum est corporis natura. Aliud est infectio culpæ.

1.ª CONCLUSIO. Ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum, secundum suam naturam diligere.

Prob. Illud, quod est á Deo, et ad Dei servitium eo uti possumus, est ex charitate diligendum. Sed corpus nostrum, secundum ejus naturam est á Deo, et eo ad Dei servitium uti possumus. Ergo corpus nostrum, secundum ejus naturam, est ex charitate diligendum.

Maior ex dictis patet; charitate enim, non solum Deum, sed etiam quæ ad Deum pertinent, diligere possumus.

Minor prob. quoad utramque partem. Et quoad priorem, scilicet quod corpus nostrum secundum suam naturam sit á Deo, patet. Quia natura corporis nostri non est á malo principio, ut Manichæi fabulantur, sed á Deo. Quoad aliam partem, scilicet quod corpore uti possimus ad Dei servitium, prob. Tum quia his quæ sunt á Deo possumus uti ad Dei servitium. Tum quia Rom. 6. dicitur. *Exhibete membra vestra arma justitiæ Deo.*

2.ª CONCLUSIO. Infectionem culpæ, et corruptionem pœnæ non debemus in corpore nostro diligere, sed potius desiderio charitatis debemus anhelare ad ejus remotionem.

Hæc conclusio relinquitur manifesta ex se, quia hæc sunt mala, quæ ex charitate non sunt diligenda, sed tollenda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ap prob. dicitur, quod Apost. non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud 2. ad Cor. 5. *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit, *de corpore mortis hujus.*

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod corpus nostrum, quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet *sanitatis et incorruptionis vigor*, ut Aug. dicit in Epistola ad Diosc. Et ideo quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod charitas habetur etiam ad ea quæ reamare non possunt, ut superius dictum est. Ad probationem dicitur, quod reamatio habet locum solum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia, quæ est ad seipsum, secundum animam, vel secundum corpus.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatores sint ex charitate diligendi.

Pro negativa.=Videtur, quod peccatores non sint ex charitate diligendi.

1. Illi qui odio habentur ab his, qui perfectam habent charitatem, non sunt ex charitate diligendi. Sed peccatores odio habentur ab his, qui perfectam habent charitatem. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Minor prob., quia David, qui perfectam habebat charitatem, dicit Psal. 118. *Iniquos odio habui.*

2. Iis qui ex charitate diliguntur exhibentur dilectionis opera. Sed peccatoribus non exhibent justi dilectionis ope-

ra. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Maior prob., quia Greg. dicit in hom. 30. in Evang. *Probatio dilectionis exhibitio est operis.* Unde iis quos diligimus, exhibemus dilectionis opera.

Minor prob., quia in Psal. c. 8. dicitur. *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.* Et Dominus Exod. 22. præcepit: *maleficos non patieris vivere.*

3. Hi quibus ex charitate sancti optant mala, non sunt ex charitate diligendi. Sed peccatoribus ex charitate optant sancti mala. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Maior prob., quia ad amicitiam pertinet ut amicis optemus et velimus bona et non mala.

Minor prob., quia Psal. 9. dicitur. *Convertantur peccatores in infernum.*

4. Charitas non facit velle, quod peccatores volunt, nec facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent, sed magis facit contrarium, scilicet nolle quod peccatores volunt, et tristari de eo, de quo peccatores gaudent. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Conseq. prob., quia proprium est amicorum de eisdem gaudere et idem velle.

5. Cum his qui diliguntur ex charitate, est convivendum. Sed cum peccatoribus non est convivendum. Ergo peccatores ex charitate non sunt diligendi.

Maior prob., quia proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur 8. Ethic. c. 5.

Minor probatur. Quia 2. Cor. 6. dicitur: *exite de medio eorum.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnes homines sunt ex charitate diligendi. Sed peccatores per peccatum non desinunt esse homines. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

Maior probatur. Quia August. lib. 1. de doct. Christ. cap. 30. dicit, quod cum dicitur, *diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum.*

Minor prob., quia peccatum non tollit naturam.

Determinatio.

Distinctio. In peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa.

1.ª Conclusio. Peccatores secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi.

Prob. Secundum id quod peccatores habent á Deo, et sunt capaces beatitudinis, sunt ex charitate diligendi. Sed peccatores habent á Deo naturam, secundum quam sunt capaces beatitudinis æternæ. Ergo peccatores secundum eorum naturam sunt ex charitate diligendi.

Maior prob., quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis, ut dictum est q. 23. art. 1. et 5. et supra art. 3.

2.ª Conclusio. Peccatores secundum eorum culpam sunt odiendi, quicumque sint, etiam pater et mater, et propinqui.

Prob. Illud secundum quod aliquis Deo adversatur, et est beatitudinis impedimentum, non est ex charitate diligendum. Sed secundum culpam peccatores Deo adversantur, et est eorum culpa beatitudinis impedimentum. Ergo peccatores non sunt secundum eorum culpam diligendi, sed odiendi.

Et confirmatur ultima pars, quia Lucæ 14. dicitur. «Si quis venit ad me, et «non odit patrem suum et matrem et «uxorem et filios et fratres, adhuc autem «et animam suam, non potest meus esse «discipulus.»

3.ª Conclusio. Odire peccatores quantum ad culpam, ut peccatores sunt, et eos ut homines sunt, diligere, est vere ex charitate eos diligere.

Hæc concl. patebit in responsione ad primum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. quod iniquos propheta odio ha-

buit in quantum iniqui sunt, habens odio ipsorum iniquitatem, quæ est ipsorum malum et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit psal. 138. *Perfecto odio oderam illos.* Et quia ejusdem rationis est odire malum alicuius, et diligere ejus bonum, ideo illud odium peccatorum ut peccatores sunt, ad charitatem pertinet, et hæc est vera dilectio charitatis, qua peccatores sunt diligendi, ut dicit 3. concl.

Ad 2. Dicitur ad min. et ad ejus probationem, quod peccantibus amicis non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habeatur spes sanationis ipsorum, sed tanto magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si ea amisissent, quanto virtus est magis affinis amicitiæ, quam pecunia. Quando autem in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda, et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum, quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam, præcipiuntur occidi. Et hoc facit judex, non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta prodest etiam ipsis peccatoribus. Si enim convertantur, prodest eis ad peccatorum expiationem. Si non convertantur, prodest eis ad culpæ terminationem, quia per mortem tollitur eis potestas amplius peccandi. Et breviter dicitur ad minorem quod peccatoribus, si sit spes emendationis, sunt exhibenda amicitiæ opera: sin autem debent occidi, quod eis prodest, vel ad peccatorum expiationem, vel ad hoc ut amplius peccare non possint. Et talibus David mortem inferebat, et Dominus dicit non debere vivere.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod hujusmodi increpationes, quæ in sacra scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum prænunciationis, non per modum optationis, ut sit sensus, Ps. 9. *Convertantur peccatores in infernum*, idest *convertentur*. Alio modo, per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad justitiam punientis, secundum illud Ps. 57. *Lætabitur justus, cum viderit vindictam*, quia nec ipse Deus puniens *lætatur in perditione impiorum*, ut dicitur Sap. 1. sed in sua justitia: quia *justus Dominus et justitias dilexit*. Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad 4. Negatur conseq. Ex charitato enim diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his, de quibus ipsi gaudent: hoc enim esset perversum, et charitati contrarium: sed eos diligimus ex charitate, ut faciamus eos velle quod nos volumus, et faciamus eos gaudere de his, de quibus nos gaudemus. Unde dicitur Jere. 15. *Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.* Ad prob. conseq. potest dici quod proprium est amicorum velle eadem, et gaudere de eisdem, si tamen ea quæ amicus vult et de quibus gaudet sunt bona et rationabilia, qualia non sunt volita á peccatore, secundum quod est peccator.

Ad 5. Dicitur quod existentes in charitate sunt in duplici differentia. Quidam sunt infirmi, et hi cum peccatoribus non debent convivere, propter periculum quod eis imminet, ne ab eis subvertantur. Quidam vero sunt perfecti, de quorum corruptione non potest timeri, et hi, laudabile est, ut cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur Matth. 9. Convictus tamen quantum ad consortium peccati, vitandum est tam ab infirmis, quam á perfectis: et de hoc convictu dicebat Ap. 2. Cor. 6. « Exite de

«medio eorum, et immundum ne teti-« geritis,» idest secundum peccati consensum. In forma igitur dicitur ad maiorem, quod his qui ex charitate diliguntur, est convivendum, si non adsit periculum subversionis; quod si adsit, non est eis convivendum, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatores diligant seipsos.

Pro affirmativa.==Videtur, quod peccatores diligant seipos.

1. Illud quod est principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati, ut Aug. dicit 14. de Civit. Dei c. ult. Ergo amor sui maxime in peccatoribus invenitur.

2. Unicuique convenit ex sua natura, quod diligat seipsum. Ergo peccatores diligunt seipsos.

Anteq. prob., quia etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia hujusmodi.

Consequentia probatur, quia peccatum non tollit naturam.

3. Qui reputant se bonos, diligunt seipsos. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores diligunt seipsos.

Maior prob., quia omnibus diligibile est bonum, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. no.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psal. 10. dicitur. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

In forma. Qui diligunt iniquitatem, non diligunt seipsos. Sed peccatores dilingunt iniquitatem. Ergo peccatores non diligunt seipsos.

Maior, quia *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*, Psal. 10.

Determinatio.

Distinctio. Dilectio sui ipsius est triplex. Quædam est communis bonis et malis. Quædam est propia bonis. Et quædam est propria malis.

Manifest. Pro quo est sciendum quod ratio, qua aliquis seipsum diligat, est existimatio, quam diligens de seipso habet, se esse aliquid. Per hoc enim unusquisque seipsum diligit, quia existimat se aliquid esse. Dicitur autem homo esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum substantiam, alio modo, secundum principalitatem. Secundum substantiam et naturam homo est compositus ex anima et copore. Secundum autem principalitatem homo est ipsa pars rationalis: sicut princeps dicitur esse civitas, propter quod illud quod princeps facit, dicitur civitas facere. Unde Apostolus vocat mentem hominis, *hominem interiorem*; partem vero sensitivam vocat *hominem exteriorem*, ut patet 2. Cor. 5. In hoc tamen discriminantur boni á malis quod boni, quantum ad principalitatem, existimant se esse partem superiorem: mali vero partem inferiorem. Hoc est boni (utpote recte seipsos cognoscentes) æstimant principale in ipsis esse partem superiorem mentis. Mali vero æstimant principale in ipsis esse partem inferiorem, et hoc quia non recte seipsos cognoscunt.

Breviter igitur dicitur quod homo tripliciter consideratur. Uno modo, secundum suam substantiam, ut est ex anima et corpore compositus. Alio modo, secundum quod est naturæ intellectualis. Tertio modo, secundum quod est naturæ sensualis.

1.ª Conclusio. Omnes homines, tam boni, quam mali diligunt seipsos, quoad id quod existimant se esse secundum substantiam.

Prob. quia tam boni, quam mali diligunt sui ipsorum conservationem. Tam enim boni, quam mali diligunt conservationem sui esse, et suæ substantiæ.

2.ª Conclusio. Boni diligunt seipsos, secundum id quod principaliter sunt, idest secundum interiorem hominem, et hoc est vere se diligere.

Probatur. Qui vult sibi ipsi secundum interiorem hominem esse et vivere

et bona, et operatur ad bonum interioris hominis, et ei delectabiliter convivit, cum eoque concordat quasi cum eodem contristatus et delectatus, vere diligit seipsum secundum interiorem hominem. Sed boni appetunt sibi esse, et vivere secundum interiorem hominem, volunt sibi bonum, operantur bonum ad ipsum, delectabiliter ei convivunt, concordantque cum ipso, quasi de eodem delectati et contristati. Ergo boni diligunt seipsos secundum interiorem hominem quod est vere seipsum diligere.

Maior probatur ex quinque conditionibus amicitiæ propriis, quas Philos. assignat 9. Ethicorum cap. 4. Quarum prima est quod amicus vult suo amico esse et vivere. Secunda, vult ei bonum. Tertia, operatur bonum ad ipsum. Quarta, ei delectabiliter convivit. Quinta, concordat cum ipso, quasi delectatus et contristatus de eodem. Ubi ergo sunt hæ quinque conditiones, ibi est vera amicitia et dilectio.

Minor probatur. Quia boni volunt interiorem hominem conservari in sua integritate: optant ei bona quæ sunt bona spiritualia: et etiam ad ea assequenda opere intendunt: et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt bonas cogitationes in præsenti, et memoriam bonorum præteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur: similiter non patiuntur in seipsis voluntatis dissentionem, quia tota eorum anima tendit in unum. Boni igitur servant conditiones amicitiæ, ad interiorem hominem, et per hoc perfecte, et vere seipsos diligunt.

3.ª Conclusio. Mali non diligunt seipsos secundum interiorem hominem, ac per hoc non vere seipsos diligunt.

Prob. Qui diligunt seipsos secundum interionem hominem, servant conditiones veræ amicitiæ ad seipsos secundum interionem hominem. Sed mali non servant conditiones veræ amicitiæ ad seipsos secundum interiorem hominem. Ergo mali non diligunt seipsos secundum interiorem hominem.

Minor prob. Mali enim non volunt conservari in integritate interioris hominis: neque appetunt ejus spirituale bonum: neque ad hoc operantur, ut consequantur hujusmodi bonum; neque delectabile est eis, convivere interiori homini, redeundo ad cor; quia inveniunt ibi mala præsentia, præterita, et futura quæ abhorrent: neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem; secundum illud: Psal. 49. *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Ergo mali nullam amicitiæ conditionem servant ad interiorem hominem.

4.ª Conclusio. Mali diligunt seipsos secundum exteriorem hominem.

Prob. Servantes ad exteriorem hominem conditiones amicitiæ, diligunt seipsos secundum exteriorem hominem. Sed mali servant conditiones amicitiæ ad seipsos, secundum exteriorem hominem. Ergo mali diligunt seipsos secundum exteriorem hominem.

Minor prob., quia mali volunt conservationem exterioris hominis: optant ei sensualia bona: ad hoc operantur: cum eo delectabiliter conversantur et vivunt: et cum eo concordant, contristati et delectati de eodem. Ergo mali servant conditiones amicitiæ ad exteriorem hominem, secundum quem seipsos diligunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod amor est duplex, ut dictum est. Scilicet qui est proprius malis, et qui est proprius bonis. Amor qui est proprius malis, est principium peccati, et hic in malis reperitur, ut dictum est in corpore, et de hoc amore loquitur Aug.; non autem reperitur in eis verus sui ipsius amor, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod unicuique convenit se diligere naturaliter, in quantum est aliquid secundum suam substantiam, et hic amor convenit etiam malis, ut dictum est, sed pervertitur per

hoc quod diligunt se, quoad id quod vere non sunt secundum principalitatem, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod qui reputant se bonos et sunt vere, et non apparenter boni, seipsos vere diligunt. Peccatores reputant quidem se bonos et hac ratione, quatenus aliquid de bonitate participant, se diligunt; sed quia non habent veram, sed solum aparentem bonitatem, secundum quod se diligunt, ideo non habent veram dilectionem ad seipsos, sed apparentem quæ potest etiam reperiri in valde malis.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.

Pro negativa.=Videtur, quod non sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.

1. Dilectio, sine qua remittitur peccatum, non est de necessitate charitatis. Sed sine dilectione inimicorum remittitur peccatum. Ergo dilectio inimicorum non est de necessitate charitatis.

Maior probatur, quia nulli remittitur peccatum sine charitate. Si igitur sine aliquorum dilectione remittitur peccatum; illorum dilectio non est de necessitate charitatis.

Minor prob., quia Aug. dicit in Enchirid. c. 73. Quod «hoc tam magnum bonum,» scilicet diligere inimicos, «non «est tantæ multitudinis, quantum cre- «dimus exaudiri, cum in oratione dici- «tur dimitte nobis debita nostra.» Exaudiuntur igitur aliqui, et dimittitur eis peccatum, etiam si inimicos non diligant.

2. Quod est contra naturam, non est de necessitate charitatis. Sed dilectio inimicorum est contra naturam. Ergo diligere inimicos non est de necessitate charitatis.

Maior prob., quia charitas non tollit naturam.

Minor prob., quia unaquæque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium: sicut ovis lupum et aqua ignem.

3. Quod est perversum, non est de necessitate charitatis. Sed diligere inimicum est perversum. Ergo diligere inimicum, non est de necessitate charitatis.

Maior prob., quia *charitas non agit perperam*, ut Apost. dicit.

Minor prob., quia diligere inimicos, ita perversum est, sicut odire amicos. Unde 2. Reg. 19. exprobrando dixit Joab ad David. *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod præcipitur á Domino, est de necessitate charitatis. Sed dilectio inimicorum præcipitur á Domino, Math. 5. *Diligite inimicos vestros.* Ergo dilectio inimicorum est de necessitate charitatis.

Determinatio.

Distinctio. Dilectio inimicorum potest tripliciter considerari. Uno modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici. Alio modo, ut diligantur in universali, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi non excludat inimicos. Tertio ut inimici diligantur in speciali, quod scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et hoc potest contingere dupliciter. Primo in articulo necessitatis. Secundo extra articulum necessitatis.

1.ª Conclusio. Diligere inimicum, in quantum est inimicus, non est de necessitate charitatis.

Prob. Diligere malum alterius non est de necessitate charitatis; sed est perversum, et repugnans perfectioni charitatis. Sed diligere inimicum, ut est inimicus, est diligere malum alterius, scilicet inimici. Ergo diligere inimicum, ut est inimicus, est perversum et charitati repugnans.

2.ª Conclusio. Diligere inimicum in universali, est de necessitate charitatis.

Prob., quia diligens Deum et proximum, non debet excludere ab illa generalitate proximi inimicum, alioquin non diligeret ipsum Deum, si ea quæ ad Deum pertinent, et de quibus Deus præceptum dedit, non diligeret.

3.ª Conclusio. Diligere inimicum in particulari, sive in speciali non est de necessitate charitatis.

Prob., quia moveri motu dilectionis in speciali, etiam ad quoslibet homines, non est de necessitate charitatis, quia hoc est impossibile.

4.ª Conclusio. Diligere inimicum, quantum ad præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc, ut in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret, est de necessitate charitatis.

Hæc, ut manifesta relinquitur. Alioquin enim nullo modo inimicum diligeret, quod est contra Domini præceptum.

5.ª Conclusio. Diligere inimicum absque articulo necessitatis in speciali, ut scilicet homo diligat inimicum propter Deum, est de perfectione charitatis.

Prob. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto magis aliquis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, et etiam inimicos sibi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod peccatum non remittitur sine omni dilectione inimicorum, sed sine dilectione quæ est de perfectione charitatis, de qua sermonem habet Aug. in inducta auctoritate, et ejus sensus est quod his, qui non diligunt inimicos speciali dilectione, dummodo eos diligant, quantum ad naturam in universali, et etiam in præparatione animi in speciali, ut dictum est remittitur peccatum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod dilectio inimicorum, ut inimici sunt, est naturæ contraria, quia secundum hoc nobis contrariantur. Non tamen sunt nobis contrarii, ut homines sunt, et ut sunt beatitudinis capaces: debet igitur nobis displicere, quod sint inimici, non autem quod sint homines, et divinæ capaces beatitudinis.

Ad 3. Dicitur etiam ad minorem, quod diligere inimicos, in quantum sunt inimici, est vituperabile, et hoc non facit charitas, ut dictum est. Sed eos diligere, ut homines sunt, in universali, et etiam in particulari, in casu necessitatis, hoc facit charitas, et eos diligere in particulari extra casum necessitatis, facit perfectio charitatis, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS IX.

Utrum sit de necessitate salutis, quod aliquis signa, et effectus dilectionis inimico exhibeat.

Pro affirmativa. = Videtur, quod de necessitate charitatis sit, quod aliquis homo signa, vel effectus dilectionis inimico exhibeat.

1 Diligere opere et veritate, est de necessitate charitatis. Sed diligere opere, et veritate, est exhibere ei, qui diligitur, signa, et effectus dilectionis. Ergo ostendere dilectionis signa et effectus, est de necessitate salutis.

Maior prob., quia 1. Jo. 3. dicitur. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.*

2. Benefacere inimicis est de necessitate salutis, sicut et eos diligere, cum Dominus dicat. *Diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos.* Math. 5. Sed ostendere dilectionis signa et effectus, est benefacere inimicis. Ergo ostendere signa, et effectus dilectionis inimicis, est de necessitate charitatis.

3. Exhibere signa, et effectus dilectionis erga Deum, est de necessitate charitatis, qua Deum diligimus. Ergo exhibere signa et effectus dilectionis erga inimicum, est de necessitate charitatis, qua diligimus inimicum.

Anteced. prob., quia Greg. Homil. 30. in Evang. dicit. *Amor Dei non potest esse otiosus, operatur enim magna si est, si desinit operari, amor non est.*

Conseq. prob., quia charitate, qua Deum diligimus, diligere debemus etiam proximum et inimicum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, quod pertinet solum ad perfectionem charitatis, non est de necessitate illius. Sed exhibere inimicis dilectionis signa, et effectus, pertinet solum ad perfectionem charitatis. Ergo exhibere signa dilectionis et effectus, non est de necessitate charitatis.

Minor prob., quia super illud Matth. 5. *Benefacite his, qui oderunt vos*, dicit Glos. *Benefacere inimicis est cumulus perfectionis.*

Determinatio.

Distinctio. Signa, vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis, sunt in duplici differentia. Quædam exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit toti communitati. Quædam vero sunt, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis.

Manifestatur. Nam effectus, et signa charitatis procedunt ex interiori dilectione: et ei proportionantur. Unde secundum diversitatem dilectionis, est diversitas signorum et effectuum dilectionis. Dilectio autem duplex est, ut dictum est art. præced. Scilicet in communi et in speciali. Unde erunt aliqua signa communis dilectionis, et aliqua signa specialis dilectionis.

1.ª Conclusio. Exhibere inimicis signa dilectionis in communi, est de necessitate salutis.

Prob. dupliciter. Primo: dilectio interior inimicorum in communi est de necessitate charitatis et salutis, ut dictum est art. præced. Ergo signa, et effectus interioris dilectionis in communi, sunt de necessitate charitatis, et salutis.

Conseq. prob., quia signa dilectionis interioris, ipsi dilectioni proportionantur.

Secundo prob. concl. Si beneficia, et signa communis dilectionis non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur Levit. 19. *Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum.*

2.ª Conclusio. Exhibere inimico signa, et effectus particularis dilectionis, non est de necessitate salutis absolute, sed solum quoad præparationem animi, ut scilicet subveniatur ei in articulo necessitatis.

Prob. Dilectio inimicorum in particulari, non est de necessitate salutis, absolute, sed solum quoad præparationem animi, ut dicitur est art. præced. Ergo exhibere signa dilectionis in particulari inimicis, non est de necessitate salutis absolute.

Conseq. prob., quia effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur, ut dictum est in prob. primæ conclusionis. Unde cum interior dilectio inimicorum in particulari non sit de necessitate salutis absolute, evidenter sequitur quod nec ipsius specialis dilectionis signa sint de necessitate salutis absolute.

Et confirmatur secunda conclusionis pars, scilicet quod hujusmodi signa, et effectus in particulari sint necessaria quantum ad præparationem animi, quia Prov. 25. dicitur. *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum.*

3.ª Conclusio. Exhibere inimicis signa et effectus particularis dilectionis in particulari, pertinet ad perfectionem charitatis.

Manifestatur, quia qui exhibet hujusmodi peculiaris dilectionis signa inimicis, extra casum necessitatis, non solum cavet vinci á malo, quod est de necessitate charitatis, sed vult in bono vince-

re malum, quod est perfectionis, dum scilicet non solum cavet, propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit pertrahere inimicum ad suum amorem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod diligere opere, et veritate est de necessitate salutis, non absolute, sed quantum ad præparationem animi, ut scilicet in causa necessitatis exhibeamus inimicis effectus, et signa dilectionis, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem eodem modo, scilicet quod benefacere inimicis est de neccessitate salutis, sicut et eos diligere: et quia diligere inimicum non est de necessitate salutis, nisi in universali, et quantum ad præparationem animi, ita non est de necessitate salutis, nisi exhibere signa universalis dilectionis, et particularis quantum ad præparationem animi.

Ad 3. Dicitur ad conseq. quod sicut amor, quo Deum diligimus, non debet esse otiosus, sed debet operari, ita amor, quo proximum et inimicos diligimus, debet operari, semper exhibendo effectus dilectionis in universali, et effectus dilectionis in speciali, quoad præparationem animi, et opere, quando casus necessitatis occurrit.

ARTICULUS X.

Utrum angelos debeamus ex charitate diligere.

Pro negativa.=Videtur, quod angelos ex charitate non teneamur diligere.

1. Dilectio eorum quæ tenemur ex charitate diligere continetur sub dilectione Dei, vel proximi. Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, nec proximi. Ergo angelos non tenemur ex charitate diligere.

Maior prob., quia Aug. dicit lib. 1. de doct. Christ. cap. 26. Gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei, et proximi.

Minor prob. Non continetur dilectio angeli sub dilectione Dei, quia sunt substantiæ creatæ. Non continetur sub dilectione proximi, quia angeli non communicant nobiscum in specie.

2. Ad bruta animalia non habemus charitatem, ut dictum est art. 3. Ergo neque ad angelos charitatem habemus.

Conseq. prob., quia bruta magis nobiscum conveniunt quam angeli. Nos enim, et bruta sumus in eodem genere propinquo, scilicet sub animali; angeli vero in genere remoto, quod est genus substantiæ.

3. Hi, quos ex charitate diligimus, debent nobiscum convivere. Sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo angelos ex charitate non diligimus.

Maior prob., quia nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur 8. Ethic. cap. 5.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. 1. de doct. Christ. cap. 30. «Jam vero si, vel cui præbendum á nobis est, vel á quo nobis præbendum est officium misericordiæ, recte proximus dicitur, manifestum est «præcepto, quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos continere, á quibus multa nobis misericordiæ «impenduntur officia.

Determinatio.

Conclusio. Amicitia charitatis, etiam ad angelos se extendit.

Prob. Ad eos, qui communicant in participatione æternæ beatitudinis, amicitia charitatis se extendit. Sed angeli communicant cum hominibus in participatione æternæ beatudinis. Ergo ad angelos amicitia charitatis se extendit.

Maior prob., quia amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, ut dictum est, quæst. 23. art. 1.

Minor prob., quia Lucæ 22. dicitur quod *in resurrectione erunt homines sicut angeli in cœlo.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor, quoad secundam partem; continetur enim dilectio, qua angelos diligimus, sub proximi dilectione. Ad cujus prob. dicitur quod proximus non solum dicitur quis communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam. Super qua communicatione amicitia charitatis fundatur. Quamvis igitur angelus et homo non communicent in specie, quia tamen conveniunt in participatione æternæ beatitudinis, proximi dicuntur, et inter eos amicitia charitatis invenitur.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod bruta conveniunt nobiscum in genere proximo, quantum ad naturam sensitivam. Sed quia quantum ad naturam sensitivam, non sumus participes beatitudinis, ideo ad bruta amicitia charitatis non se extendit. Cum angelis autem convenimus secundum mentem, secundum quam participes sumus beatitudinis æternæ, sicut angeli, et ideo ad angelos amicitia nostræ charitatis se extendit.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ est secundum sensitivam naturam: convivimus tamen angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, ut dictum est, quæstione 23. art. 1. ad 1.

ARTICULUS XI.

Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere.

Pro affirmativa. ⁼Videtur quod dæmones ex charitate debeamus diligere.

1. Proximos debemus ex charitate diligere. Sed dæmones videntur esse nobis proximi. Ergo dæmones debemus ex charitate diligere.

Minor prob. Hi, qui communicant nobiscum in rationali mente, sunt nobis proximi. Sed dæmones communicant nobiscum in rationali mente. Ergo dæmones sunt nobis proximi.

Maior hujus prob., quia angelos propter hoc ex charitate diligimus, quia scilicet communicant nobiscum in mente.

Minor hujus prob., quia naturalia in dæmonibus manent integra, ut sunt esse, vivere et intelligere, ut Dionys. dicit 4. cap. de divin. nom.

2. Homines justi diligunt ex charitate peccatores. Ergo ex charitate debent etiam dæmones diligere.

Conseq. prob., quia dæmones differunt á beatis angelis per peccatum, sicut peccatores á justis.

3. Illi, qui nobis beneficia impendunt, debent á nobis tamquam proximi ex charitate diligi, ut ex August. art. præced. pro affirmativa dictum est. Sed dæmones in multis sunt nobis utiles, dum *nos tentando, fabricant nobis coronas*, ut Aug. dicit 11. de Civit. Dei c. 17. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, non sunt ex charitate diligendi. Sed dæmones sunt inferni incolæ, et mortis procuratores. Ergo dæmones non sunt ex charitate diligendi.

Maior prob., quia Isa. 28. dicitur: *delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit.* Perfectio autem pacis et fœderis est per charitatem.

Prob. dicta maior in forma. Cum his, qui ex charitate sunt diligendi, possumus habere fœdus et pactum: perfectio enim pacis et fœderis, est per charitatem. Sed cum incolis inferni, et mortis procuratoribus non possumus habere fœdus, nec pactum. Ergo non sunt ex charitate diligendi.

Minor hujus prob. auctoritate Isaiæ inducta.

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Distinctio. Quæstio hæc potest referri ad duo. Vel ad formale significatum hujus nominis, dæmon. Vel ad materiale

significatum, scilicet ad illos spiritus, qui dæmones appellantur. Similis distinctio habita est supra art. 6. hujus quæst. dum de peccatoribus esset sermo, ubi dictum est, quod peccatores poterant considerari, ut sunt peccatores, et ut habent naturam. Potest igitur hoc quæsitum habere duplicem sensum: prior est, an dæmones, ut dæmones sunt, sint ex charitate diligendi. Alter est, an illi spiritus, qui dæmones vocantur, secundum quod habent spiritualem naturam intellectualem, sint diligendi ex charitate. Et secundum utrumque sensum satisfaciendum est quæsito: et primo juxta priorem sensum.

1.ª Conclusio. Dæmones, ut dæmones sunt, non sunt ex charitate diligendi.

Prob. Peccatores, ut peccatores sunt, non debemus ex charitate diligere. Sed nomine dæmonis significatur natura per culpam deturpata. Ergo dæmones, ut dæmonnes sunt, non sunt ex charitate diligendi.

Si vero quæsitum hoc intelligatur in alio sensu, ut scilicet non fiat vis in nomine, sed quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi, aliter dicendum est, præmittendo, quod sicut dictum est, art. 2. et 3. hujus quæst. aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Alio modo, sicut quod volumus permanere, ut bonum alterius. Tunc respondetur ad quæsitum duplici conclusione.

1.ª Conclusio. Spiritus, qui dæmones dicuntur, etiam secundum eorum naturam, non sunt à nobis ex charitate diligendi, sicut hi, ad quos amicitiam habemus.

Prob. Illi, qui ex charitate sunt diligendi, sicut amici, debemus velle bonum vitæ æternæ. Sed spiritibus qui dæmones dicuntur, non possumus velle bonum vitæ æternæ. Ergo spiritus illi damnati, qui dæmones dicuntur, non sunt á nobis ex charitate diligendi, sicut amici.

Maior prob., quia cum pertineat ad rationem amicitiæ, velle bonum amicis, et charitas bonum vitæ æternæ respiciat, ad amicitiam charitatis pertinet, ut velimus bonum æternæ beatitudinis iis quos ex charitate, ut amicos diligimus.

Minor prob., quia velle bonum vitæ æternæ spiritibus illis damnatis æternaliter, repugnat charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus.

2.ª Conclusio. Spiritus illi damnati, secundum eorum naturam ex charitate sunt diligendi, ut id, quod volumus ad bonum alterius permanere.

Manifestatur. Nam sicut irrationalia ex charitate diligere possumus, in quantum volumus ea permanere ad gloriam Dei, et ad utilitatem hominis, ut dictum est art. 3. hujus quæst. ita naturam dæmonum ex charitate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad maiorem prob. dicitur, quod ad hoc quod aliqui dicantur proximi, et ex charitate diligendi, non sufficit ut sint participes ejusdem naturæ; sed ulterius, et magis requiritur ut possint esse participes æternæ beatitudinis, super quam participationem charitatis amicitia fundatur.

Negatur igitur absolute maior. Ad cujus prob. dicitur, quod non est eadem ratio de angelis bonis, et de malis spiritibus. Mens enim angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum, et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis, quam super communicatione naturæ, habetur ad angelos, non autem ad dæmones.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de peccatoribus hominibus et de dæmonibus. Homines enim peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam, quam non habent illi, qui

sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio, sicut et de dæmonibus. Hoc est, peccatores in hac vita existentes sunt ex charitate diligendi, modo superius dicto. Sed peccatores damnati non sunt ex charitate diligendi, ut amici, sicut nec etiam dæmones.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc ut simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

Et formalius potest dici ad maiorem: quod non omnes, ex quibus nobis provenit bonum, sunt ex charitate diligendi; sed illi tantum, qui ex propria eorum intentione nobis beneficia impendunt, quod dæmones non faciunt, cum semper habeant intentionem nobis nocumentum, et damnum inferre.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter quatuor enumerentur ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

Pro negativa. — Videtur, quod non convenienter prædicta quatuor enumerentur ex charitate diligenda.

1. In Dei dilectione includitur dilectio sui ipsius. Ergo non est alia dilectio Dei, et alia dilectio sui ipsius.

Anteced. prob., quia Aug. dicit super Jo. tract. 83. *Qui non diligit Deum, nec seipsum diligit*, includitur ergo dilectio sui ipsius, in Dei dilectione.

2. Corpus nostrum est quædam pars nostri. Ergo non debet dividi corpus nostrum tamquam alterum diligibile á nobis ipsis.

Conseq. prob., quia pars non debet dividi contra totum.

3. Dilectio, qua quis diligit proximum, distinguitur á dilectione qua quis diligit seipsum. Ergo dilectio, qua quis diligit corpus proprium, debet distingui á dilectione, qua quis diligit corpus proximi.

Conseq. prob., quia sicut nos habemus corpus, ita et proximus corpus habet. Debent igitur enumerari quinque ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, nos ipsi, corpus nostrum, et corpus proximi nostri.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 1. de Doct. Christ. cap. 23. dicit. *Quatuor sunt diligenda. Unum quod supra nos est*, scilicet Deus. *Alterum quod nos sumus. Tertium, quod juxta nos est*, scilicet proximus. *Quartum, quod infra nos est*, scilicet proprium corpus.

Determinatio.

Conclusio. Quatuor sunt ex charitate diligibilia, Deus, proximus, corpus nostrum, et nos ipsi.

Prob. Unum est principium influens beatitudinem, qui est Deus. Duo sunt quæ beatitudinem participant directe, scilicet ipse homo diligens, et proximus, sive sit homo, sive angelus. Et unum est participans beatitudinem indirecte, scilicet corpus nostrum. Ergo quatuor sunt ex charitate diligenda, scilicet Deus, nos ipsi, proximus, et corpus nostrum.

Conseq. prob., quia amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ut dictum est quæst. 23. art. 1. Unde quot sunt ea, quæ conveniunt in communicatione beatitudinis, tot sunt ex charitate diligenda.

Anteced. quoad singula manifestatur. Principium influens beatitudinem est unum tantum diligibile, scilicet Deus, quia una ratione diligitur, ut scilicet est beatitudinis causa. Illud vero, quod indirecte beatitudinem participat, est solum humanum corpus, et quæ ad ipsum pertinent. Quod vero participat beatitudinem non est tantum unum, sed duo, quia duplici ratione est diligibile. Diligimus enim aliquid, quia est unum nobiscum, diligimus vero aliquid, quia est nobiscum consociatum in beatitudinis

participatione. Unde duo sunt diligibilia directe participantia, scilicet nos ipsi participantes, et proximi comparticipantes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod dilectionem suiipsius includi in dilectione Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo per identitatem, sicut animal includitur in homine, vel homo in animali. Alio modo, per causalitatem sicut effectus includitur in causa. Dilectio igitur sui ipsius non includitur in Dei dilectione per identitatem, ita ut proximus et Deus sint unum diligibile, cum alia ratione diligat quis Deum, et alia seipsum, ut dictum est. Deus enim diligitur, ut beatitudinis auctor: homo vero, ut beatitudinis particeps. Sed includitur sicut effectus in causa: est enim dilectio Dei causa dilectionis proximi. Unde remota Dei dilectione, removetur et dilectio charitativa proximi, et suiipsius. Concesso igitur antecedente in vero sensu, neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod in dilectione Dei includitur dilectio suiipsius, ut effectus in causa, cum quo bene stat, ut aliud diligibile sit Deus, et aliud proximus, vel ipsemet homo diligens, utpote quæ alia et alia ratione diliguntur.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod etsi totum contra partem non sit distinguendum quantum ad esse naturale, tamen ut diligibilia sunt, convenienter in duo distinguuntur. Diligibilia enim multiplicantur ex diversa ratione diligendi. Unde quæ diversa ratione diliguntur, diversa sunt diligibilia. In homine enim invenitur pars superior, scilicet mens, et pars inferior, scilicet corpus, et quæ ad corpus pertinent. Pars superior, scilicet mens rationalis, est capax directe beatitudinis, corpus autem ad beatitudinem directe non attingit, sed solum indirecte, et per quamdam redundantiam. Et ideo homo secundum partem rationalem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit, quam se diligat secundum partem inferiorem, scilicet secundum corpus. Et propterea sunt duo, et non unum tantum diligibile.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod quamvis proximus habeat animam et corpus, tamen quia eadem est ratio diligendi utrumque, non ponuntur anima et corpus proximi duo diligibilia, sed unum tantum. Ratio enim diligendi proximum ex charitate, est consociatio quædam proximi in beatitudine: propter hanc enim consociationem diligimus proximum, et quantum ad animam, et quantum ad corpus. Unde anima et corpus proximi respectu alterius proximi diligentis ex charitate, non sunt duo diligibilia, sed unum tantum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 25.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum á scripturis, quod eadem charitas se extendit ad Deum, et ad proximum. Insinuatur vero id per hoc, quod dicitur Jo. 4. "Hoc mandatum habemus á Deo, ut, qui diligit Deum, diligat et fratrem suum." Ac si aperte dicat: Charitas, qua Deus diligitur, non ex accidenti, sed jussu ipsius Dei extenditur ad proximum: adeoque eadem charitate diligitur uterque, ut qui non diligit proximum, non diligat Deum, et é converso. Item ibid. "Si quis dixerit, quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit: mendax est." Quid clarius ad ostendendum, quod charitas, qua diligitur Deus, et proximus, est una, et eadem? *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse per locum á simili, á scripturis, quod charitas per charitatem est diligenda. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur 1. Joan. 4. *Nos credidimus charitati, quam ha-*

bet Deus in nobis. Ac si, in suo simili dicat: Non dileximus charitatem, qua diligimus Deum. Et vere sic est. Sicut enim credidimus Deo, tamquam revelanti eam charitatem, quam erga nos habet, et nihilominus credidimus charitati ipsi, tamquam rei revelatæ ab ipso: ita (á simili) diligimus Deum, tamquam amicum, cui bonum volumus: et nihilominus diligimus dilectionem ipsam, tamquam bonum, quod ipsi Deo volumus. Alioquin nos Deum non diligeremus, si ei bonum non vellemus (cum diligere aliquem sit ei bonum velle) et bonum, quod Deo volumus, non esset verum bonum nisi etiam diligeremus illud. Quodcumque enim verum bonum cadit secundum se sub dilectione nostra: quoniam *bonum est, quod omnia appetunt*, idest vel sibi, vel aliis volunt, id, quod proculdubio est diligere bonum eo modo, quo nunc juxta sensum conclusionis *secundæ* loquimur. Quando ergo mandat Deus, ut seipsum diligamus: tunc mandat, ut sibiipsi bonum velimus; et verum bonum, et, quando de bono hoc mandat, quod sit verum, tunc implicite mandat ut dilectionem ipsam diligamus. Nec obstat prædictis, quod Deus habet omne bonum, et quod ei desiderare non possumus aliquod bonum, quod ipse ad plenum non habeat, quoniam velle bonum alicui, non supponit de necessitate, quod ille careat bono, quod ei volumus; sed importat complacentiam nostram de bono illius, sive bonum ipsum habeat, sive non habeat. Ita, quod velle bonum alicui, abstrahit ab habere, et non habere bonum; et formaliter præcise consistit in placentia boni illius, quem ex amicitia quis diligit. Quemadmodum etiam desiderare non dicit necessario carentiam rei, quæ desideratur, sed dicit quandoque exclusionem fastidii. Unde non valet *consequentia* ista, hoc desideratur, ergo hoc ab ipso, desiderante non habetur: valet autem ista: hoc desideratur, ergo hoc ab ipso desiderante vel non habetur, vel habitum non fastiditur, sed potius delectatur, et quasi gloriatur. In cujus evidens signum de Deo præsentialiter continue ab Angelis viso legitur 1. Petr. 1. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Non quia in ipsum sine ulla intermissione non prospiciant, hoc dicitur: sed quia Angeli suum prospicere in ipsum numquam (licet sit æternum) fastidiunt, imo semper de tali prospicere gaudent vehementissime, et delectantur. Sic in proposito. Ad volendum, seu (quod in idem redit) ad desiderandum bonum Deo, sufficit, quod complaceat sibi quis de hoc, quod Deus tale bonum habet: nec requiritur, quod Deus careat bono illo, quod eidem desideratur. Meum ergo diligere Deum (sistendo in hoc proposito) est complacere mihi, quod Deus bonum habeat, quod habet, et quod tantum habeat, quantum habet: puta, quod sapientiam, potentiam, misericordiam, justitiam, etc. et hanc singillatim infinitam, modoque tam extense, quam intense infinito, habeat, quam et quantam, et quomodo habet. Cum autem volo sic bonum prædictum Deo, utique simul et bonum ipsum, et Deum diligo: sed Deum, ut amicum, bonum autem, ut desideratum amico. Hæc dicta sint ad ostendendum, quod non obstat prædictis in principio, quod supra videbatur obstare. Ad primarium igitur intentum redeundo dicamus, etc. *Secundo* vides: quomodo ex superius in principio dictis, bene pensatis, et applicatis vicissim declaretur angelica doctrina etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod creaturæ irrationales non sunt ex charitate diligendæ. Insinuatur autem id per hoc, quod dicitur Matth. 22. "Diliges Dominum Deum tuum, etc. et proximum tuum sicut teipsum." Ecce; quod sub rebus ex charitate diligendis non continentur creaturæ irrationales: cum neque sint Deus, neque proximus. Imo, quia poterat forsan ab aliquo dubitari, an ipsæ nomine proximi cointelligerentur, ideo excludi denotantur per ly *sicut teipsum.* Quomodo seipsum quis ex charitate diligit? Præstituendo sibi beatitudinem æternam pro fine, virtutes cum gratia Dei pro mediis ad ipsum finem, et procurando diligenter sibi acquirere cum divino auxilio utrumque. Ex consequenti, qui diligit seipsum ex charitate, præsupponit necessario, seipsum esse capacem utriusque, scilicet, et beatitudinis illius, et virtutum. Dicendo ergo ly *sicut teipsum,* denotavit scriptura: quod solum ille est proximus noster, qui est capax utriusque illorum; et consequenter ape-

ruit nobis, quod irrationales creaturæ non sunt, imo nec esse possunt, proximus noster: et consequenter, quod ex charitate tamquam amicabilia quædam, nec diligendæ, nec diligibiles sunt. Vide 1. par. qu. 75. art. 3. et in locis nunc supra in resp. ad *secundum* citatis: ut, quod dictum in præsenti est de incapacitate irrationabilium creaturarum, melius agnoscas. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, insinuatum á scripturis fuisse; quod homo se debet ex charitate diligere. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Luc. 10. *Diliges proximum tuum, sicut teipsum.* Loquitur enim ibi de dilectione ex charitate; et præsupponit te debere diligere teipsum, ut patet per hoc, quod proponit tibi dilectionem tui, tamquam exemplar dilectionis proximi, dicendo ly: *Diliges proximum, sicut teipsum.* Patet etiam, si legatur contextus, quod loquitur de dilectione non quacumque, sed ex charitate, ut dicebatur, quia loquitur ibi de dilectione, per quam apti simus ad possidendum vitam æternam, cum hoc responsum sit pro illo, qui interrogaverat dicens: *Domine, quid faciendo vitam æternam possidebo?* Constat vero ex 1. Cor. 13., quod sine charitate nullum bonum, et consequenter, nec dilectio naturalis sola, prodest ad salutem æternam. Per quod utique patet, quod ad possidendum vitam æternam, de quo Luc. 10. quæritur: exigitur necessario, quod dilectio tum Dei, tum proximi, tum suiipsius, sit ex charitate. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem destruas, tamquam in radice, hæresim *Manichæorum* dicentium: corpus suapte natura esse malum, et á malo principio factum: item hæresim *Patricianorum* dicentium: corporum humanorum plasmationem diaboli esse figmentum, et semina conceptionum opera dæmonum in mulieris utero figurari: item hæresim *Carpocratianorum* dicentium: corporis humani salutem non fieri, sed animi solum: Si enim corpus esset natura sua malum, et figmentum diaboli, et salutem æternam non consecuturum, tunc ex charitate non esset diligendum, quoniam charitas diligit ea, quæ Dei sunt; et odit ea, quæ contra Deum sunt: item charitate diliguntur, quæ beatitudinis æternæ communionem habere possunt. Vide supra. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictas hæreses merito damnari á Gen. 2. "Formavit hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ." Est corpus de limo, anima spiraculum vitæ. Adde Gen. 1. "Vidit cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona." Item á symbolo fidei; "Credo in Deum Creatorem visibilium omnium." Adde 1. Tim. 4. "Omnis creatura Dei bona est." Item á Job. 10. "Manus tuæ Domine fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu· Sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti: Pelle, et carnibus vestisti me: ossibus, et nervis compegisti me:" Ecce corpus, ecce semen, ut lac: Ecce seminis figuratio ut casei coagulatio: item á Concil. *Bracarensi* 1. Canon. 12. "Si quis, plasmationem humani corporis, diaboli dicit esse figmentum, et conceptionem in uteris matrum operibus dæmonum dicit figurari, anathema sit." Item á 1. Corinth. 15. "Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem." Et paulo supra: "Seminatur in corruptione, surget in incorruptione: seminatur in corruptibilitate, surget in gloria: seminatur in infirmitate, surget in virtute." Ubi nota ly *hoc* et ly *seminatur*, ut videas sermonem fieri de corpore eodem numero, quod gestamus nunc, et de eodem verificari salutem illam beatam, quam ibi describit. Ubi etiam nota, quod salus beatifica corporis illa est redundantia facta ab anima in corpus, quam dicit textus in ad *secundum*. Et *sanitatis, incorruptionisque vigor*, quem ex Augustino legis ibidem. Damnantur quoque prædictæ hæreses ab Elucidat. pr. par. qu 44. ar. 1. et qu. 65. ar. 1. et qu. 92. art. 4. Item ab Elucidat. Addition. articulorum num. 173. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim, et consolidetur doctrina hæc angelica.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem destruas, tamquam in radice, et á fortiori hæresim *Novatianorum* dicentium, quod in peccatum relapsi ad pœnitentiam non sunt admittendi, sed ad diaboli rapinam, et prædam projiciendi: patet enim

hic, quod peccatores sunt ex charitate diligendi, ex quo liquidissime sequitur, quod sunt ex charitate fovendi, ad pœnitentiam invitandi, admittendi, á diaboli rapina, prædaque tollendi, et consequenter, quod hæresis illa omnino falsa est, et detestanda. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari á Conc. *Anquiritano,* de quo in Decr. distinction. 50. cap. Domino sancto. Ibi enim dicitur, quod præmissum Concil. cap. 19. vult, quod post lapsum carnis ad pristinos graduum honores redeant, seu restaurentur peccatores illi, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio, et condigna peccatorum confessio. Item à Papa Greg. ibid. cap. "Quia sanctitas: Ovem perditam humero pii pastoris ad ovile reportandam, Dominus ipse testatur. Si ovis perdita errans post inventionem ad ovile humero deportatur; cur iste lapsus post pœnitentiam ad Ecclesiæ ministerium non revocetur? Sicut et in Apoc. de ministro Ecclesiæ dicitur; Memento, unde excideris, et age pœnitentiam, et prima opera fac: Quid enim gravius est, aut carnale delictum committere, aut Dei filium jurejurando negare? in quo verbo B. Petrum Apost. principem lapsum esse cognovimus, sed post negationem pœnitentiæ secuta est, et post poenitentiam misericordia data est, quia ab Apostolatu eum non expulit, quia ante quidem ipsum se negare prædixit.» Et tamen ministri altaris peccando, plus, ceteris paribus, delinquunt, quam alii: Id, quod et ibidem significatur á simili: Nam de ministris Eccl. idem Greg. supra dixerat. "A capite, idest ab Episc. usque ad 4. idest subdiaconum, altaris ministrum hanc formam servandam cognovimus, ut sicut minorem major præcedit honore, ita etiam crimine; Et quoniam major sequitur culpa, majori plectatur vindicta.» Hæc ille in eo cap. Nota quod Gregorius ut contextus edocet, per ly *prima opera fac* interpretari Apocalypsim videtur, quod sic; quod ad prima opera, idest, ad pristina honoris graduum officia restaurandi sunt peccatores etiam magni post condignam poenitentiam: item damnatur á Luc. 10. de plagato á latronibus, et semivivo relicto, qui á Samaritano misericorditer curatur, et tam laudabiliter, ut Christus nos omnes ad exemplum ejusdem Samaritani imitandum, sub persona Legisperiti, invitet, dicens; *Vade, et tu fac similiter;* Nam Samaritanus proximum suum, quamvis in peccatis mortalibus media via existentem ex charitate dilexit, dilectumque ex charitate ad poenitentiam talium vulnerum sanativam diligenter adduxit; tantum abest, ut ipsum proximum prædæ, rapinæque diaboli projecerit; item á Matth. 22. damnatur per ly: *Diliges proximum tuum;* Nomine enim proximi etiam peccator intelligitur, ut nunc Luc. 10. patere potuit; Nam, si Samaritanus fuit proximus ei qui incidit in latrones, legisperito etiam teste, utique is, qui incidit in latrones, fuit proximus Samaritano quoniam proximus proximo proximus, sicut simile, simili simile correlative dicitur. Ergo ly *Diliges proximum tuum*, est ac si diceretur; peccatores, dum in vita præsenti sunt, ex charitate diliges. Vide a. 7. app. quod de dilectione ex charitate ibi fit sermo, ut monstratur Luc. 10. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum; quod peccatores non diligunt seipsos; insinuatur vero per hoc, quod dicit psal. 10. *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Ergo peccatores non solum diligunt, sed et odiunt seipsos; et quidem secundum id, quod vere est principale in eis. Nam odio habent animam suam, idest naturam rationalem: Accipitur enim hic ly *animam suam* aliter, quam accipiatur Joan. 12. *qui odit animam suam, in vitam æternam custodit eam*, idest, qui odit suam naturam sensitivam, in vitam, etc. in cujus signum evidens est id, quod præmittitur, scilicet *qui amat animam suam, perdet eam.* Naturam, inquam, sensitivam; in quantum cupit noxia saluti æternæ; non in quantum sensitiva natura præcise est, eo scilicet modo sumpta, quo nemo umquam carnem suam odio habuit. *Ephes.* 5. Similiter naturam rationalem; in quantum rationabilia concupiscit; adeo, quod formaliter intelligitur allegatus psal. 10. in ly *odit animam suam.* Ac si aperte dixisset. *Qui diligit iniquitatem*, quæ utique irrationabilitatem importat; hic profecto *odit animam suam* rationalem, idest, rationabilia suadentem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *pharisæorum*, ut refert Direct. Inquisit. 5. 2. p. qu. 5. dicentium: quod licitum est, odio habere inimicum. Non potest autem hoc in sensu illorum intelligi de inimico, ut inimicus solummodo est; quoniam, si sic dictum suum pharisæi intellexissent, Dominus Matth. 5. de dicto isto, tamquam sibi contrario non corripuisset eos, dum suis discipulis dixit, "Audistis, quia dictum est antiquis. Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.» Ubi patent, *duo*, quod scilicet et relinquit intactum, tamquam bonum, legis antiquæ mandatum ly *diliges amicum tuum*, et damnat, tamquam malum deductam inde falso á pharisæis consequentiam ly *odio habebis inimicum tuum*. Cur vero falsa erat ista eorum *consequentia*, nisi quia per inimicum intelligebant non solum inimicitiæ vitium, sed etiam hominem? Confundebat siquidem ista *duo* simul, *scilicet* inimicitiæ vitium, et hominem, idest in affectu suo non discernebant inter hominem, ut homo est, et ut inimicus est, sed male affecti erga inimicum, simul etiam ab ipsa affectione tamquam pallio cooperti, ad passionem vindictæ facile transibant, sicque per voluntatem passioni huic succumbentem male afficiebantur contra illum hominem. Alioquin si in ly *odio habebis inimicum* formaliter solum loquerentur, idest intelligerent solum de inimico, ut inimicus est; *consequentia* illa esset vera, et consequenter Dominus non corrigeret eam tamquam falsam. Quis enim non videat, quod per locum ab oppositis, ut ajunt logici, valet *consequentia* hæc, scilicet diliges amicum tuum, ergo odio habebis inimicum tuum? Ceterum non, nisi formaliter intellecta, valet, idest, ut inimicus est, et non aliter; ut in *prima* conclusione hujus articuli dicitur, et *in* corollario post respons. *ad tertium* ex August. etiam declaratur. *Secundo* igitur habes: quomodo per rationem ostendas, errorem illum merito damnari ab ipso Domino, ut prædictum est. Ac, si apertius declarando sensum pharisaicum prænarratum dixisset. *Diligite inimicos vestros:* in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces, quia ipsi inimici sic considerati non sunt vobis contrarii. Damnatur et á veritatibus aureis super legem veterem, lib. Exod. 23. concl. 2. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem destruas á fortiori duos errores *Græcorum*, ut refert Gabriel Prateolus, tit. *Græci*, dicentium; quod decipere inimicum, est licitum: Et non esse peccatum, si quis inimico damnum inferret; etiamsi ad id agendum perjuriis, aut quovis mendacio juvetur. Cum enim ostensum sit hic; quod de necessitate charitatis est benefacere inimico; utique coostensum fuisse recte intelligitur, quod multo magis de necessitate charitatis est, non decipere, neque damnificare inimicum; et consequenter, quod inimicum decipere, aut alio modo damnificare, peccatum est, utpote contra charitatem existens. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errores illos merito damnari, et á fortiori quidem, per Exod. 23. "Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum. Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis; sed sublevabis cum eo.» Pro qua sententia vigilanter advertendum est, quod in Deuter. 22. de hoc eodem præceptum repetens Dominus loco inimici, et odientis ponit fratrem; per hoc declarans sensum, in quo benefacere inimico, et consequenter ipsum diligere tenemur; non in quantum, scilicet, inimicus, sed in quantum homo est. Nam omnis homo, quatenus homo sibi invicem frater est: quoniam ejusdem similitudinis specificæ est, eumdem patrem, eamdem matrem in specie habet. Magis autem sensus talis in præcepto præmisso Domini intelligitur, si homo ille inimicus esset ejusdem religionis in communi, puta Judaismi, Christianismi, et adhuc magis, si esset ejusdem religionis in particulari, puta Dominicanæ, Franciscanæ, etc. quoniam ultra similitudinem illam, et identitatem specificam, superveniunt hic aliæ conjunctiones inter ipsos, ut patet. Deuteronomii vero prætacta repetitio cap. 22. sic habet. "Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem; et præteribis, sed reduces fratri tuo. Similiter facies de asino, et de vestimento, et de omni re fratris tui; si inveneris eam, ne negligas eam, quasi alienam. Si videris asinum fratris tui, aut bovem, cecidisse in via: non despicies: sublevabis

cum eo.» Ecce, quam stricte, et aperte de benefaciendo inimicis, et consequenter de diligendo illos, præcepit Dominus antiquis. Unde videre est; quantum potuit propria passio in animo pharisæorum, quando, non obstantibus tam clarissimis præceptis in contrarium, ausi sunt hoc dogmatizare, scilicet, *odio habebis inimicum tuum*; ut recitatur Matth. 5. junctis expositoribus. Vide art. 8. appen. Sed et in Græcis prædictis tale quid de propria passione videndum est; eum dimissa consideratione tum Deuteron. tum Exod. tum Levit. 19. tum Proverb. 25. tum Matth. 5. illos errores in principio positos evomuerunt. Ex his universaliter cavere á propriis passionibus docemur: ut quæ faciant homines in meridiana luce cœcutire; et, quod pejus est, cœcitatem ipsam magnam pro magna luce mordicus tenere Damnatos et supradictos errores merito videas á veritatibus aureis super legem veterem, lib. Exod. cap. 23. conc. 2. et Deuteron. cap. 23. concl. 4. Vide etiam ibi cap. 22. in principio. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod Angelos debemus ex charitate diligere. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Matth. 22. *Diliges proximum tuum.* Nomine enim proximi intelligitur quicumque nobis ad æternam salutem beneficia conferre potest: ut declaratur diffuse et subtiliter, Luc. 10. sub persona Samaritani erga spoliatum á latronibus, et semivivum relictum. Quis vero nesciat: quod Angeli sancti multa nobis beneficia pro beatitudine assequenda conferunt? Juxta Psal. 90. "Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis: in manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum; super aspidem et basiliscum ambulabis,» scilicet auxilio Angelorum adjutus, *et conculcabis leonem, et draconem.* Vide in text. argumentum contra. *Secundo* habes: quomodo per rationem, tamquam ex necessaria suppositione, destruas hæresim *Libertinorum*, et *Dosithæi*, dicentium: Angelos non esse. Necessario enim textus præsupponit, Angelos esse aliquid: quando ex ratione probat, illos á nobis per charitatem esse diligendos. *Tertio* habes: quomodo per rationem, tamquam per necessariam suppositionem, ostendas: hæresim illam merito damnari ab iis omnibus, quæ recitantur in Elucidation. pri. part. articul. num. 397. 465. Item in veritatibus aureis super legem veterem. lib. Genes. cap. 3. concl. 23. *Quarto* vides: etc.

Ex art. 11. habes *primo*: quomodo per rationem tamquam á fortiori, destruas hæresim idololatriam concernentem *Dæmoniacorum* dicentium: quod dæmon est adorandus; et decies in die, teste Hosio, colentium dæmonem. Per hoc enim, quod monstratur hic, dæmones non esse ex charitate diligendos, commonstratum intelligitur: quod dæmon multo magis non est adorandus, et non bene imo pessime, agunt ii, qui eum decies in die de facto colunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim prædictam merito damnari, et quidem á fortiori 1. Joan. 2. "Nolite diligere mundum, neque ea, quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est charitas patris in eo.» Item á Jacob. 4. "Nescitis, quia amicitia hujus mundi inimica est Deo? Quicumque ergo voluerit amicus esse hujus seculi inimicus Dei constituitur » Patet enim, quod diabolus est pejor, Deoque magis inimicus, quam mundus; sicut et principaliter tentans magis, quam ejus instrumentum ad tentandum: hujusmodi est mundus respectu diaboli: secundum D. Th. 1. q. 114. art. 2. Ideo dixi: quod per authoritates præmissas damnatur á fortiori hæresis illa. Item damnatur 1. Cor. 6. *Quæ conventio Christi ad Belial?* Quasi dicat á simili. Quæ conventio Christianorum ad Belial? Per hoc ergo, quod dixit Apostolus: Nullam conventionem esse inter Christum, Christique filios, et diabolum, monstravit: quod nec ex charitate diligi, nec adorari debet: et quod peccarent contra Christum, quicumque dæmonem diligere, vel adorare, aut etiam aliquam cum ipso conventionem, pactionem, commercium, colloquium, familiaritatem, amicitiam, seu quodlibet amicitiæ signum habere vellent. Damnatam et merito per eamdem rationem ostendas ab Elucidation. pri. par. qu. 13. art. 10. et qu 63. art. 1. et ab Elucidation. Addition. art. nu. 240. *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 12. habes *primo:* quomodo per rationem et directam, et indirectam, ut semper in appendicibus intelligitur: et, ut alias declaratum est, ostendas, merito insinuatum á scripturis; quod quatuor, scilicet Deus, nosipsi, corpus nostrum, proximus et ejus corpus sunt diligenda ex charitate. Insinuatur vero per hoc, quod de dilectione ad vitam æternam possidendam apta, ut per contextum ibi patet, et consequenter dilectione ex charitate, dicitur Luc. 10. *Diliges Dominum Deum tuum, et proximum sicut teipsum.* Ly *Dominum Deum.* Ecce unum diligibile: Ly *proximum:* Ecce duo, scilicet anima, et corpus proximi: Ly *sicut teipsum.* Ecce duo, scilicet anima, et corpus tuipsius, idest uniuscujusque nostrum. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

QUÆSTIO VIGESIMA SEXTA,

DE ORDINE CHARITATIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine charitatis: et circa hoc quæruntur tredecim.

Primo, utrum sit aliquis ordo in charitate.

Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum.

Tertio, utrum plus quam seipsum.

Quarto, utrum se plus quam proximum.

Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum.

Septimo, utrum plus proximum meliorem vel sibi magis conjunctum.

Octavo, utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

Nono, utrum ex charitate plus debeat diligere filium quam patrem.

Decimo, utrum plus debeat diligere matrem quam patrem.

Undecimo, utrum plus uxorem quam patrem, vel matrem.

Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum.

Decimotertio, utrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS I.

Utrum in charitate sit ordo.

Pro negativa.=Videtur quod in charitate non sit aliquis ordo.

1. In aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

Conseq. prob., quia charitas est quædam virtus.

2. In fide non ponitur aliquis ordo. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

Anteced. prob., quia omnia æqualiter creduntur.

Conseq. prob., quia sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas.

3. Ei quod est in voluntate, non debet attribui ordo. Sed charitas est in voluntate. Ergo charitati non debet attribui ordo.

Maior prob., quia ordinare non est voluntatis, sed rationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Cant. 2. dicitur. « Introduxit me rex « in cellam vinariam, et ordinavit in me « charitatem. »

Determinatio.

Conclusio. In charitate est ordo.

Prob. Ubicumque est aliquod principium, est ordo. Sed in his, quæ ex charite diligunt, est aliquod principium. Ergo in his quæ ex charitate diliguntur, est aliquis ordo.

Maior prob., quia Phil. dicit 5. Met. tex. 16. quod *prius et posterius* dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem

modum prioris et posterioris. Unde ubi est principium, est etiam ordo.

Minor probatur quia, ut dictum est quæst. præced. art. 12. et quæst. 23. art. 1., dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur. Et ideo in his quæ ex charitate diliguntur, oportet, ut sit aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod principium est Deus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de charitate et de aliis virtutibus. Charitas enim tendit in ultimum finem, sub ratione ultimi finis, et quia finis habet rationem principii in appetibilibus, et in agendis, ut dictum est supra quæst. 23. art. 7. ad 2., ideo charitas maxime importat comparationem ad primum principium, et propter hoc maxime in ea consideratur ordo secundum relationem ad primum principium. Aliis autem virtutibus non competit tendere in ultimum finem, in ratione finis ultimi, et propterea eis non attribuitur ordo, sicut charitati.

Ad 2. dicitur dupliciter. Primo negando conseq. Non enim est eadem ratio de fide et de charitate. Fides enim pertinet ad vim cognoscitivam, cujus operatio est, secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi affectiva, cujus operatio consistit in hoc, quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principaliter invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram, et ideo ordo appropriatur magis charitati, quam fidei. Ad prob. igitur conseq. dicitur, quod licet objectum fidei sit veritas prima, sicut objectum charitatis est summa bonitas, tamen quia charitas est in voluntate, et fides in intellectu, ordo attribuitur principaliter charitati.

Secundo dicitur negando anteced., est enim etiam in fide aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo; secundario autem est de his, quæ ad Deum referuntur.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ordo pertinet, et ad rationem, et ad voluntatem. Ad rationem, ut ad ordinantem. Ad vim vero appetitivam, ut ad ordinatam, et hoc modo ordo pertinet ad charitatem, est enim charitas ordinata.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus.

Pro negativa.=Videtur, quod Deus non sit magis diligendus, quam proximus.

1. Quod est minus visibile, est minus diligibile. Sed Deus est minus visibilis, quam proximus. Ergo Deus est minus diligibilis, quam proximus.

Maior prob., quia 1. Jo. 4. dicitur: *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur, quod illud sit magis diligibile, quod est magis visibile, et illud minus diligibile, quod est minus visibile.

Et confirmatur eadem maior, quia visio est causa amoris, ut dicitur 9. Ethic. cap. ult.

2. Qui est homini magis similis, magis ab homine est diligendus. Sed proximus est homini magis similis, quam Deus. Ergo proximus magis quam Deus est diligendus.

Maior prob., quia similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccles. 13. *Omne animal diligit simile sibi.*

Minor prob., quia homo in infinitum á Deo distat.

3. Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo Deus non est magis diligendus in seipso, quam in proximo. Ergo non debet diligi magis Deus quam proximus.

Secunda conseq. prob., quia illud, quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut August. dicit lib. 2. de doct. Christ. cap. 22. et 27.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, propter quod etiam proximus est odio habendus, scilicet si ab eo abducat, est magis quam proximus diligendum. Sed propter Deum reliqua sunt odienda, et etiam proximus, si á Deo abducat. Ergo Deus magis quam proximus est diligendus.

Minor prob., quia Luc. 14. dicitur. *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem, et filios, et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus.*

Determinatio.

Conclusio. Deus magis, quam proximus est ex charitate diligendus.

Prob. Illud, in quo principaliter invenitur bonum, super cujus communicatione fundatur amicitia charitatis, est principaliter, et magis ex charitate diligendum, quam illud, in quo invenitur tale bonum solum per participationem. Sed in Deo principaliter invenitur bonum illud, in cujus participatione fundatur amicitia charitatis: in proximo autem invenitur solum, ut participans nobiscum hujusmodi bonum. Ergo Deus magis, quam proximus est ex charitate diligendus.

Maior prob., quia unaquæque amicitia respicit principaliter id, in quo principaliter invenitur illud bonum, super cujus communicatione fundatur. Sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, á qua totum bonum commune civitatis dependet. Propter quod ei maxime debetur fides et obedientia á civibus.

Minor prob., quia amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, á quo derivatur in omnes, qui sunt beatitudinis capaces. Unde Deus diligitur sicut beatitudinis causa. Proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. et ad confirmationem dicitur, quod dupliciter aliquis est causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi: et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur, in quantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem: et hoc modo, visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducitur ad dilectionem. Ergo non oportet, ut illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed ut prius occurrat nobis ad diligendum, et hoc modo argumentatur Apostolus; proximus enim, quia est nobis visibilis, primo occurrit nobis diligendus. *Ex his* enim, *quæ novit animus, discit ignota amare*, ut Greg. dicit Hom. 1, in Evang. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligat, non propter hoc quod proximus sit magis diligendus, sed quia prius diligendus occurrit: Deus autem est magis diligibilis, propter maiorem bonitatem.

Ad 2. Neg. minor. Similitudo enim, quam habemus ad Deum, est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum: ex hoc enim, quod participamus á Deo id quod etiam proximus habet ab ipso, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis, magis debemus Deum, quam proximum diligere. Et ad prob. dici potest, quod quamvis Deus in infinitum ab homine distet; tamen quia ad ejus similitudinem facti sumus, et per hoc proximo similes efficimur, magis Deus, quam proximus est á nobis diligendus.

Ad 3. Neg. secunda conseq. Deus enim, etsi secundum suam substantiam consideratus, in quocumque sit, æqualis sit, quia non minuitur ex hoc quod est in alio; tamen ex hoc non sequitur quod æqualiter Deum, et proximum diligere debeamus, quia proximus non æqualiter

habet bonitatem, quam habet Deus. Deus enim habet ipsam essentialiter; proximus vero participative. Non igitur est idem diligere proximum, et diligere Deum in proximo. Et ad probationem quæ est August. sententia, dicitur quod illud quod in proximo diligimus, est Deus, id est, bonitas á Deo participata.

ARTICULUS III.

Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam se ipsum.

Pro negativa.=Videtur, quod homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quam se ipsum.

1. Amicitia hominis ad se ipsum est maior amicitia ad quemcumque alium. Ergo homo debet ex charitate plus se, quam Deum diligere.

Anteced. prob. Amicitia quæ est causa cujuscumque alterius amicitiæ, est maior quacumque alia amicitia. Sed amicitia ad se ipsum est causa cujuscumque alterius amicitiæ. Ergo amicitia ad se ipsum est maior quacumque alia amicitia.

Maior prob., quia causa est potior effectu.

Minor prob., quia Phil. 9. Ethic. c. 8. dicit, quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad se ipsum.*

Conseq. principalis manifesta est. Nam maiorem amicitiam sequitur maior amor.

2. Illud, in quo est ratio diligendi quæcumque alia, magis quàm quodcumque aliud diligitur. Sed in eo, qui diligit, ipsemet est ratio diligendi quodcumque aliud. Ergo unumquodque diligens, diligit plus se ipsum, quam quodcumque aliud.

Maior prob., quia quod est ratio diligendi, magis diligitur, quam id quod propter hanc rationem diligitur: sicut principia quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur.

Minor prob., quia unumquodque diligitur, in quantum est proprium bonum diligentis. Proprium igitur bonum est ratio diligendi quodcumque aliud.

3. Quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit se ipsum. Sed quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui Deo. Ergo quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit se ipsum, et sic æqualiter se, et Deum diliget.

Maior prob., quia Dei fruitio est summum bonum, quod aliquis sibi velle potest.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homo diligit se ipsum propter Deum. Ergo plus Deum, quam se ipsum diligit.

Anteced. prob., quia Aug. dicit 1. lib. de Doct. Chris. c. 22. «Si te ipsum «non propter te debes diligere, sed «propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rec- «tissimus finis est: non succenseat ali- «quis alius homo, si et ipsum propter «Deum diligas.»

Minor prob., quia propter quod unumquodque tale et illud magis.

Determinatio.

Conclusio. Homo magis debet ex charitate Deum diligere, quam se ipsum.

Prob. Amore naturali homo non solum in integritate suæ naturæ, super omnia Deum diligit, plus quam se ipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, idest vel amore intellectuali, ut angelus; vel rationali, ut homo; vel animali, ut bruta; vel saltem naturali amore, sicut lapides, et alia quæ cognitione carent, plus Deum quam se ipsa diligunt. Ergo multo magis amore charitatis homo plus Deum, quam se ipsum debet diligere.

Anteced. prob., quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium. Et hoc manifestatur ex opere. Quælibet enim pars habet inclinationem principaliter ad actionem communem utilitatis totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum

rerum, et interdum personarum sustinent. Quælibet igitur creatura plus commune bonum totius universi, quod est Deus, quam se, naturaliter diligit.

Conseq. prob., quia cum duplex sit bonum, quod á Deo accipere possumus: scilicet bonum naturæ, super cujus communicatione á Deo nobis facta, fundatur amor naturalis; et bonum gratiæ, super cujus communicatione fundatur dilectio charitatis, ut dictum est: si creatura plus Deum naturaliter, quam se diligat, quia habet á Deo, tamquam á principio fontali, naturale bonum; multo fortius propter communicationem boni gratiæ, quod est multo altius, quam bonum naturæ, homo ex charitate plus Deum, qui est bonum commune omnium, et á quo tamquam ex fontali principio dependet hominis beatitudo, quam se debet diligere.

Et sub aliis verbis prob. conclusio. Omnes creaturæ naturaliter plus Deum, quam se diligunt, quia ab ipso recipiunt bonum naturæ. Ergo multo fortius, homo amore charitatis tanto plus Deum, á quo esse gratiæ recipit, quam se, diligere debet, quanto esse gratiæ altius est quam esse naturæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. anteced. Ad prob. neg. minor. Ad cujus prob. dicitur, quod Phil. loquitur de amicabilibus, quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius. Sicut in naturalibus, pater diligit esse filii, propter proprium esse, quia scilicet cum pater non possit semper in propria persona conservare suum esse, diligit esse filii, quatenus conservat esse ipsius patris in specie. Ratio autem quare pater plus se, quam filium diligat, est quia esse invenitur in filio non in ratione communis boni, sed in ratione boni particularis: si enim esse filii, per impossibile, esset universale, plus pater filium, quam se diligeret. Similiter etiam discipulus diligit magistrum propter scientiam quam á magistro accipit, et diligit discipulus plus se, quam magistrum, et magistrum diligit, quia scientia in magistro est secundum rationem particularem, et non secundum rationem boni universalis. Quia igitur in Deo est esse, et naturale, et gratiæ secundum rationem boni universalis, plus homo, et amore naturali, et amore charitatis Deum, á quo utrumque esse habet, et in quo utrumque in ratione universalis boni invenitur, diligit quam se ipsum.

Ad 2. Dicitur, quod ratio diligendi alia, duplex esse potest. Una, ad quam referatur dilectio aliorum. Alia quæ referatur ad id, quod diligitur. Et sub aliis verbis. Ratio diligendi potest esse duplex. Scilicet motiva et terminativa. Ad maiorem igitur dicitur, quod est vera de ratione terminativa, non motiva. Tunc ad minorem dicitur, quod in homine diligente proximum et Deum, est ratio diligendi Deum et proximum, quæ ratio est propria bonitas diligentis, sed diversimode. Nam propria bonitas, quæ est in diligente, est ratio diligendi proximum, et quæcumque alia creata, terminative, ita quod dilectionem aliarum creaturarum refert ad propriam dilectionem, secundum quod Phil. dicit, quod amicabilia quæ sunt ad alterum, sunt ex amicabilibus, quæ sunt ad se ipsum. Respectu vero Dei, propria bonitas diligentis est ratio solum motiva: homo enim diligens Deum, movetur quidem ad diligendum Deum ex propria bonitate, sive naturæ, sive gratiæ, quam á Deo recepit, tamen dilectionem propriam, sicut et bonitatem propriam in Deum refert, quem propterea plusquam se diligit, utpote in quo bonitas est secundum universalem boni rationem, ut in præced., responsione dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod non

est idem diligere Deum, et diligere frui Deo. Diligere enim Deum, pertinet ad amorem amicitiæ. Diligere vero frui Deo, pertinet ad amorem concupiscentiæ. Absolute igitur neg. minor. Non solum enim diligitur Deus propter ejus fruitionem appetitam, sed diligitur propter seipsum, in quantum est fontale principium totius bonitatis. Unde creaturæ naturali dilectione (cujus objectum non potest esse fruitio divina) plus Deum, quam se ipsas diligunt, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum homo ex charitate magis debeat diligere se ipsum, quam proximum.

Pro negativa.=Videtur, quod homo ex charitate non magis debeat diligere se ipsum quam proximum.

1. Illud, quod est Deo magis conjunctum, est magis diligendum. Sed proximus aliquando est Deo magis conjunctus, quam sit ipse homo diligens. Ergo proximus est magis diligendus.

Maior prob., quia principale objectum charitatis est Deus, ut dictum est, art. 1. hujus quæst. et alibi pluries. Unde quod est Deo magis conjunctum, magis est diligendum.

Minor patet, quia potest esse, quod proximus sit melior, quam ipse homo diligens.

2. Illud, pro quo sustinet proprium detrimentum, magis diligit homo, quam se ipsum. Sed pro proximo homo sustinet quandoque proprium detrimentum. Ergo homo magis proximum, quam se ipsum diligit.

Maior prob., quia detrimentum illius, quem magis diligimus, magis vitamus. Unde qui magis vitat detrimentum alterius, quam proprium, magis alterum, quam se diligit.

Minor prob., quia Prov. 12. dicitur. *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.*

3. Illud maxime amamus, cujus bona maxime quærimus. Sed bonum proximi, magis quam proprium ex charitate quærimus. Ergo magis proximum, quam nos ipsos ex charitate amamus.

Minor prob., quia 1. Cor. 13. dicitur quod *charitas non quærit quæ sua sunt.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Exemplar dilectionis proximi potius est, quam dilectio proximi. Sed dilectio sui ipsius est exemplar dilectionis proximi. Ergo dilectio sui ipsius potior est, quam dilectio proximi.

Maior prob., quia exemplar potius est, quam exemplatum.

Minor, quia Levit. 19. et Matth. 22. dicitur: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Ex quo videtur quod dilectio hominis ad se ipsum, est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum.

Determinatio.

Distinctio. In homine duo sunt, scilicet natura corporalis, et natura spiritualis. Per hoc autem dicitur homo diligere se ipsum, quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut dictum est.

Conclusio. Homo debet magis se diligere secundum naturam spiritualem, post Deum, quam quemcumque alium ex charitate.

Prob. Illud quod diligitur, ut est particeps æternæ beatitudinis, plus diligitur quam illud quod diligitur secundum rationem consocietatis in bono æternæ beatitudinis. Sed homo diligit se ipsum ex charitate, ut ipse est particeps beatitudinis, proximum autem diligit secundum rationem societatis in beatitudine. Ergo homo magis se ipsum, quam proximum ex charitate diligit.

Maior prob. Dilectio fundata in unitate, potior est quam dilectio fundata in unione: unitas enim potior est quam unio: unitas namque est principium unionis. Sed dilectio quæ est secundum rationem participationis æterni boni, est fundata súper unitate: quæ vero est secundum rationem consociationis, est fundata super unione, scilicet proximi in

ordine ad Deum. Hoc est, homo diligit se ipsum quatenus vult esse unum cum Deo: et proximum, quatenus vult esse simul unitum in beatitudine. Ergo dilectio, quæ est secundum rationem participationis divini boni, potior est, quam quæ est secundum rationem consociationis cum illo bono.

Et confirmatur concl. á signo. Signum enim hujus majoris dilectionis sui ipsius ex charitate, quam proximi est, quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet á peccato.

An autem homo quoad naturam corporalem plus se, quam proximum diligere debeat, quod erat alterum membrum distinctionis positæ dicetur in sequenti articulo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Non enim est universaliter vera, sed solum cæteris paribus. Ad prob. dicitur, quod dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed etiam ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens. Sicut quantitas cujuslibet actionis dependet ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior, sit Deo propinquior, quia tamen ipse proximus non est ita propinquus ei, qui diligit ex charitate, sicut est ipse sibi, non sequitur quod magis aliquis debeat diligere proximum se meliorem, quam seipsum. Eorum igitur quæ sunt æqualiter proxima diligenti, et unum eorum est Deo propinquius, quam aliud, plus debet diligi illud quod est Deo propinquius, et hoc est dictum cæteris paribus. Puta si pater habeat duos filios, quorum unus sit melior altero, et per hoc Deo propinquior, plus debet diligere meliorem, quia filii æqualiter sunt sibi propinqui. Si autem unus sit filius, et alius concivis, etiam si concivis melior sit, debet tamen magis ex charitate diligere filium, ut dicetur, quia est sibi magis conjunctus.

Ad 2. Dicitur quod detrimenta sunt in duplici differentia. Quædam sunt corporalia. Et quædam spiritualia. Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, sed in spiritualibus non debet homo propter amicum pati detrimentum peccando. Ad maiorem igitur dicitur quod si sermo sit de corporali detrimento, falsa est; immo ex hoc ipso, quod homo patitur detrimentum corporale propter amicum, magis diligit se secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Detrimentum autem spirituale peccando numquam debet homo pati, ut proximum á peccato liberet, esset enim hæc dilectio proximi perversa.

Ad 3. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod sicut August. dicit in regula 3. Cum dicitur, « charitas non quærit « quæ sua sunt, sic intelligitur quod cómunia propriis anteponit, » id est plus commune, quam proprium bonum quærit et amat. Sicut parti est magis amabile bonum commune totius, quam proprium. Unde cum dicitur, charitas non quærit quæ sua sunt, non sequitur quod magis quærat bonum proximi, sed quod magis quærat commune bonum, quam proprium charitatem habentis, vel proximi; cum quo tamen stat ut inter bona particularia magis proprium, cæteribus paribus, quam proximi quærat.

ARTICULUS V.

Utrum homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium.

Pro negativa.=Videtur, quod homo non magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium.

1. Si homo debet diligere proximum plus quam corpus proprium, sequetur quod plus debeat diligere corpus proximi, quam corpus proprium.

Conseq. prob., quia in proximo intelligitur etiam corpus proximi. Unde qui

plus diligit proximum, plus diligit ejus corpus.

2. Quod est propinquius animæ nostræ, debemus magis diligere, quam diligamus proximum. Sed corpus propium est propinquius animæ nostræ quam proximus. Ergo corpus proprium debemus magis diligere, quam proximum.

Maior prob., quia homo debet ex charitate plus diligere animam propriam, quam proximum, ut dictum est art. præced. Et per consequens ea plus debet diligere, quæ sunt animæ proximiora.

3. Homo non tenetur ex charitate exponere corpus proprium pro salute proximi. Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum, quam corpus proprium.

Anteced. prob., quia exponere corpus proprium pro salute proximi, est solum perfectorum, secundum illud Joan. 15. «maiorem charitatem nemo «habet, quam ut animam suam ponat «quis pro amicis suis.

Consequentia probatur, quia unusquisque exponit quod minus amat, pro eo quod magis amat. Si igitur homo non tenetur exponere corpus proprium pro proximo, non magis tenetur diligere proximum, quam proprium corpus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit libro primo, de Doct. Christ. cap. 27. quod «Plus debemus «diligere proximum, quam corpus pro«prium.»

Determinatio.

Conclusio. Proximum, quantum ad salutem animæ, magis debemus diligere, quam corpus proprium.

Prob. Illud, quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, quam corpus, magis est ex charitate diligendum. Sed proximus habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, quam corpus. Ergo proximus est magis ex charitate diligendus, quam corpus.

Minor prob., quia consociatio in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi, quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod quia unumquodque videtur esse id, quod est præcipuum in ipso, ut dicitur 9. Ethic. cap. 8. Cum dicitur, proximum esse magis diligendum intelligitur quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad 2. Dicitur quod aliquid esse animæ nostræ propinquius potest intelligi dupliciter uno modo, quantum ad constitutionem propriæ naturæ. Alio modo quantum ad participationem beatitudinis. Priori modo corpus est animæ nostræ propinquius. Posteriori vero modo, proximus est nobis propinquior, utpote qui directe beatitudinis est capax: corpus vero nostrum solum per redundantiam. Ad formam dicitur ad maiorem, quod si sermo sit de propinquitate quoad naturæ constitutionem, negatur quod hoc debeat magis ex charitate diligi. Vera est autem de propinquitate quantum ad modum participandi beatitudinem, quæ est fundamentum charitativæ dilectionis. Et ad minorem, dicitur quod corpus nostrum est animæ propinquius priori modo.

Ad 3. Dicitur quod hominem teneri exponere corpus pro salute proximi, potest intelligi dupliciter. Uno modo in casu, in quo tenetur ejus saluti providere, puta quia ejus curæ est commissa ejus salus. Alio modo, extra casum, quando scilicet non tenetur ejus saluti providere. Priori modo tenetur homo exponere proprium corpus pro spirituali salute proximi. Unde secundum hoc neg. anteced. ad cujus prob. dicitur, quod exponere proprium corpus pro salute proximi, cujus salus est ei commissa, est de necessitate charitatis; sententiæ autem

inducta loquitur extra casum prædictum, ut dicetur. Secundo vero modo, scilicet extra casum prædictum; non tenetur homo exponere proprium corpus pro salute proximi; sed si exponat sponte, est de perfectione charitatis, qua non potest maior haberi, juxta Domini citatam sententiam. Unde negatur consequentia: potest enim homo plus proximum, quam corpus proprium diligere, et tamen non exponere corpus pro salute proximi. Et ratio est quia cura salutis proprii corporis semper imminet cuilibet homini, non autem cura salutis proximi, et ideo quando non est sibi commissa cura salutis proximi, potest intendere saluti corporis proprii, postposita salute proximi sui, cujus cura non est sibi commissa.

ARTICULUS VI.

Utrum unus proximus sit magis diligendus, quam alius.

Pro negativa.=Videtur, quod unus proximus non sit magis diligendus, quam alius.

1. Aug. dicit lib. 1. de Doct. Christ. cap. 28. «Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi, quasi quadam forte junguntur.»

2. Ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed omnes proximos diligendi est una et eadem ratio quæ est Deus propter quem proximum diligimus, ut Aug. dicit loco citato. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Eos, quibus æquale bonum volumus, æqualiter diligere debemus. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

Maior prob., quia amare est velle bonum rei amatæ ut patet per Phil. 2. Reth. c. 4. Unde eos, quibus æquale bonum volumus, æqualiter diligimus.

Minor prob., quia omnibus proximis ex charitate volumus bonum æternæ beatitudinis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gravius peccat qui agit contra dilectionem quorumdam proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliorum. Ergo quosdam proximos debemus magis diligere, quam alios.

Anteced. prob., quia Levit. 20. præcipitur quod qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur: quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt.

Conseq. prob., quia tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat, qui contra ejus dilectionem operatur.

Determinatio.

Quorumdam opinio.

Quidam volentes huic quæsito satisfacere, præmittunt hanc distinctionem, quod de dilectione proximi dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad interiorem affectum. Alio modo, quantum ad exteriores effectus. Tuno duo dicunt. Primum est quod omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi, quantum ad affectum. Secundum est, quod non omnes sunt æqualiter diligendi, quantum ad exteriorem effectum.

Radix hujus opinionis fuit, quia sic opinantes dicebant ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis, quam alienis: non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus etiam inimicis.

Reprobatio.

Hæc opinio, quantum ad secundum dictum, cum sua radice, verum dicit. Verum, inquam, est, quod non omnes proximi æqualiter diligendi sunt quan-

tum ad effectum dilectionis, et hoc quia in hujusmodi effectibus dilectionis est ordo, ita quod magis exhibenda sunt hujusmodi beneficia aliquibus, quam aliis. Sed quantum ad primum dictum, est falsa, et in se, et in sua radice. Falsum est enim, quod quantum ad affectum omnes sint æqualiter diligendi, et quod in affectu dilectionis proximi non sit ordo. Unde ostenditur, quod in affectu charitatis sit ordo, et per consequens, quod non æqualiter omnes diligere secundum affectum debeamus hac ratione.

Inclinatio naturalis est ordinata. Ergo multo magis inclinatio gratiæ quæ est affectus charitatis, debet esse ordinata.

Conseq. prob., quia utraque inclinatio, scilicet tam naturæ quam gratiæ quæ est charitatis affectus, ex divina sapientia procedit. Unde non minus debet esse ordinatus affectus charitatis, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ.

Antec. ostenditur. Inclinatio, cujus motus, sive actus sunt ordinati, debet esse ordinata. Sed naturalis inclinationis motus sunt ordinati: ergo ipsa quoque naturalis inclinatio est ordinata.

Maior prob., quia inclinatio naturalis debet proportionari actui vel motui, qui convenit naturæ uniuscujusque. Unde inclinatio, cujus motus et actus sunt ordinati, ipsa quoque est ordinata.

Minor prob., quia videmus, quod terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua: quia terræ convenit esse sub aqua, et sic de aliis.

Sic igitur oportet, quod etiam gratiæ inclinatio sit ordinata, sicut ejus effectus sunt ordinati, et quemadmodum aliquibus maiores charitatis effectus debemus ostendere quam aliis, ita ad aliquos maiorem affectum charitatis habere debemus, quam ad alios.

Vera sententia.

Conclusio. Oportet etiam secundum affectum charitatis ex proximis magis unum, quam alterum diligere.

Prob. Quæ sunt propinquiora principiis charitativæ dilectionis quæ sunt Deus, et nos ipsi, debent magis ex affectu charitatis diligi. Sed quidam proximi sunt proximiores primis principiis dilectionis charitativæ, scilicet Deo, et nobis ipsis quam alii. Ergo quidam proximi magis sunt ex affectu charitatis diligendi, quam alii.

Maior prob., quia in omnibus, in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium. Unde qui sunt propinquiores alteri istorum principiorum, scilicet Deo, vel diligenti, magis sunt ex charitate diligendi.

Minor autem patebit in sequentibus articulis, in quibus manifestabitur, qui sunt Deo, vel diligenti propinquiores.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad sententiam Aug. quod dilectio potest esse æqualis dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod amico optamus. Alio modo, ex parte intensionis actus. Tunc dicitur, quod ex charitate omnes æqualiter diligimus ex parte boni optati, quia omnibus, quos ex charitate diligimus, optamus idem bonum in genere, scilicet beatitudinem æternam. Ex parte tamen actus non æqualiter omnes tenemur diligere, sed intensius unum, quam alium diligere debemus, et sic intelligenda sunt verba Augustini.

Dicitur secundo ad eamdem sententiam Aug. quod dilectio inæqualis potest haberi ad aliquos dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur. Alio modo, ex hoc quod omnes quidem diliguntur, sed tamen aliqui plus et aliqui minus. Si sermo sit de inæqualitate dilectionis primo modo, dicitur quod in effectu dilectionis necessario est servanda talis inæqualitas, quia aliquibus possumus aliqua beneficia impendere, non autem omnibus. In af-

fectu vero ista inæqualitas non est servanda, sed omnes proximos ex affectu debemus diligere. Si vero sermo sit de inæqualitate dilectionis juxta secundum modum, scilicet ut quosdam plus, et intensius quam alios diligamus, non inconvenit, unum plus altero diligere. Aug. autem intendit excludere solum inæqualitatem dilectionis secundum affectum, juxta primum modum, et sensus est quod omnes homines sunt æqualiter diligendi, idest affectus nostræ charitativæ dilectionis ad omnes se extendere debet, cum quo tamen stat quod ad aliquos plus, et ad aliquos minus se extendere debeat dilectio nostra.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ad æqualitatem dilectionis non sufficit unitas rationis diligendi, sed requiritur etiam, ut hujusmodi ratio æqualiter inveniatur in his, qui æqualiter diligi debent. Tunc ad minorem dicitur, quod licet una sit ratio diligendi omnes proximos, tamen quia non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiores, per maiorem bonitatem, et quidam minus propinqui, propterea Deo propinquiores sunt magis ex charitate diligendi, quam alii.

Ad 3. Jam dictum est in responsione ad primum, quod omnes æqualiter diligimus ex parte boni optati. Unde conceditur illud, quod probat argumentum, scilicet quod omnes proximos æqualiter diligere debeamus ex charitate, ex parte boni quod eis volumus, scilicet æternæ beatitudins.

ARTICULUS VII.

Utrum magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

Pro affirmativa.—Videtur, quod magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

1. Illi, qui nulla ratione possunt odio haberi, magis sunt diligendi quam illi qui aliqua ratione debent odio haberi. Sed meliores nulla ratione possunt odio haberi; personæ vero nobis conjunctæ, secundum aliquam rationem sunt odiendæ. Ergo meliores sunt magis ex charitate diligendi, quam nobis conjunctiores.

Maior prob., quia sicut albius est, quod est nigro impermixtius, sic magis est diligibile, quod nulla ratione est odibile.

Minor, quia Lucæ 14. dicitur. *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem*, etc.

2. Deus diligit magis meliorem, quam sibi conjunctiorem. Ergo et homo per charitatem magis meliorem, quam sibi conjunctiorem debet diligere.

Conseq. prob., quia per charitatem maxime homo Deo assimilatur.

3. Secundum amicitiam, quæ fundatur super communicatione beatitudinis, magis diligimus meliores, quam nobis conjunctiores. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis. Ergo amicitia charitatis magis meliores quam nobis conjunctiores debemus diligere.

Maior prob. Secundum unamquamque amicitiam, illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id, supra quod amicitia fundatur. Sicut amicitia naturali magis diligimus eos, qui sunt nobis magis conjuncti secundum naturam, puta parentes vel filios. Sed ad beatitudinem, super quam fundatur amicitia charitatis, magis pertinent meliores. Ergo secundum amicitiam charitatis magis sunt meliores diligendi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quos magis diligimus exteriori charitatis affectu, magis etiam debemus diligere per interiorem charitatis affectum. Sed magis nobis conjunctos debemus diligere secundum exteriorem charitatis affectum. Ergo magis conjuntos debemus etiam secundum interiorem charitatis effectum magis diligere.

Maior prob., quia interior charitatis affectio, debet respondere exteriori effectui.

Minor prob., quia Apost. dicit 1. Tim. 5. *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

Determinatio.
Sensus quæsiti.

Cum quærimus: an magis meliores debeamus diligere, quam conjunctiores, sensus est, an maiori dilectione illos, quam istos debeamus diligere.

Distinctio. Dilectio autem potest dici maior vel minor dupliciter. Uno modo, secundum speciem. Alio modo, secundum intensionem. Ad cujus distinctionis evidentiam est considerandum, quod quilibet actus debet proportionari duobus, scilicet agenti, et objecto. Ex objecto habet actus speciem. Ex agente vero habet intensionem, sicut videmus in motu. Motus enim est quidam actus, qui est ab aliquo agente ad aliquem terminum, qui terminus est quasi ejus objectum. Ab agente habet motus intensionem, est enim velocior motus, qui est ex maiori potentia et remissior, qui est ex minori potentia. A termino vero habet speciem: secundum enim diversitatem terminorum, ad quos est motus, sunt diversæ species motus. Et hoc idem de actu dilectionis est dicendum. Habet enim dilectio ex bono, quod diligitur, speciem, et secundum diversitatem bonorum quæ alicui volumus, est diversitas dilectionis secundum speciem. Unde alia est species dilectionis, qua volumus amico sanitatem, et alia, qua volumus honores et dignitates, etc. Ab agente vero habet dilectio intensionem, vel remissionem. Unde diligens qui habet maiorem, aut minorem causam, vel dispositionem diligendi, intensius diligit, vel minus intense.

Et applicando supradicta ad dilectionem charitatis, de qua nunc est sermo, dicimus quod charitas potest dici maior, vel minor dupliciter. Uno modo, secundum speciem. Alio modo, secundum intensionem. Illa dilectio charitatis est maior secundum speciem, quæ vult alicui maius bonum. Illa est maior secundum intensionem, quæ intensius vult bonum uni, quam alteri. Diversitas charitatis secundum speciem sumitur ex objecto charitatis, quod est bonum divinum, quod licet sit tantum unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: quæ diversæ participationes, licet non proprie faciant diversitatem specificam in charitate, ita ut charitas, qua volumus alicui maiorem beatitudinis gradum, sit diversa secundum speciem ab ea, qua volumus alteri minorem ejusdem beatitudinis gradum, est tamen diversitas specifica secundum aliqualem similitudinem, secundum quod distinguitur á diversitate secundum intensionem. Diversitatem autem secundum intensionem habet charitas ab ipso homine diligente. Integer igitur sensus quæsiti est. Utrum magis, id est secundum perfectiorem speciem chartitatis, hoc est, utrum maius bonum gloriæ debeamus velle, vel utrum intensius debeamus diligere meliores quam conjunctiores.

1.ª Conclusio. Maiori charitate, quantum ad speciem, debemus diligere meliores quam nobis conjunctiores

Prob. Eos, quibus ex divina justitia maior beatitudinis gradus debetur, maiori charitate secundum speciem debemus diligere quam eos, quibus ex eadem divina justitia debetur inferior beatitudinis gradus. Sed melioribus, secundum divinæ justitiæ ordinem, debetur maior gradus beatitudinis, quam nobis magis conjunctis. Ergo meliores, maiori dilectione charitatis secundum speciem, sunt á nobis diligendi.

Maior prob., quia ad charitatem pertinet, quod velit Dei justitiam servari. Unde eos, quibus ex justitia divina debetur maius bonum, magis sunt ex charitate diligendi.

Minor prob., quia meliores sunt Deo

propinquiores, et inde maiorem beatitudinis gradum participant.

2.ª Conclusio. Homo magis diligit ex charitate secundum intensionem, et pluribus modis eos, qui sunt sibi magis conjuncti quam meliores.

Prob. dupliciter. Primo, quod intensius. Dilectio, quæ fundatur super eo, quod non potest deficere, intensior est quam quæ fundatur super eo quod potest deficere. Sed dilectio charitatis, qua diligimus magis conjunctos, fundatur super eo quod non potest deficere; dilectio vero, qua diligimus meliores, fundatur super eo quod potest deficere. Ergo dilectio charitatis, qua diligimus nobis conjunctos, est intensior et magis radicata, quam ea qua diligimus meliores.

Minor prob., quia dilectio qua diligimus magis conjunctos, fundatur super naturali origine, á qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Dilectio autem qua meliores diligimus, fundatur super bonitate virtutis, secundum quam aliqui Deo appropinquant, quæ tamen bonitas potest deficere: potest enim bonitas virtutis augeri et minui, ut supra dictum est quæst. 24. art. 10. et 11.

Ex quo sequitur ulterius, quod possim ex charitate velle, quod mihi magis conjunctus fiat melior alio, et tunc ipsum diligere possum maiori etiam charitate secundum speciem, ut velim ei maiorem beatitudinis gradum.

Secundo prob. concl. Quod pluribus modis diligamus conjunctos. Dilectio, quæ fundatur super multas amicitias, est intimior et multiplicior, quam ea quæ fundatur solum super unam amicitiam. Sed dilectio charitatis quam habemus ad nobis magis conjunctos, fundatur super multas amicitias, et dilectio meliorum super unam tantum amicitiam. Ergo dilectio charitatis magis conjunctorum est intensior et multiplicior, quam ea qua diligimus meliores.

Maior patet, quia multæ rationes diligendi augent dilectionem, unde multæ amicitiæ augent dilectionem.

Minor prob. Ad meliores enim non habemus nisi amicitiam charitatis. Ad conjunctiores vero habemus, et amicitiam charitatis, et etiam alias amicitias, puta quia sunt concives, consanguinei, fratres, parentes, etc.

Sed quomodo istæ amicitiæ augeant actum charitatis ostenditur. Cum enim bonum, super quo fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur ad bonum, super quod fundatur charitas, sicut ad finem, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est circa finem, imperat artibus quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem. Et sic, hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus, quia conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque aliud hujusmodi ordinabile ad finem charitatis, potest á charitate imperari, et ita ex charitate eliciente, et imperante pluribus modis diligimus magis conjunctos, quam meliores.

Et brevius colligendo litteram hujus articuli, dicimus quod dilectio charitatis potest dici maior vel minor dupliciter. Vel secundum speciem. Vel secundum intensionem. Illa est dilectio maior secundum speciem, qua volumus dilecto maius bonum. Illa est intensior, qua volumus dilecto intensius bonum.

1.ª Conclusio. Meliores magis diligendi sunt secundum speciem dilectionis charitatis.

Prob., quia sunt Deo propinquiores, ac per hoc eis ex divina justitia cujus ordinem charitas servari vult, maius bonum eis debetur.

2.ª Conclusio. Homo magis, idest intensiori dilectione, diligit sibi magis conjunctos, quam meliores.

Prob., quia dilectio ad conjunctos fundatur supra naturalem originem, quæ non potest deficere. Dilectio vero ad meliores fundatur supra virtutem quæ deficere potest.

3.ª Conclusio. Homo pluribus modis ex charitate diligit magis conjunctos.

Prob., quia dilectio ad conjunctos fundatur super multas amicitias, quarum actus á charitate possunt imperari, et per hoc erga conjunctos magis multiplicari potest charitatis actus eliciendo et imperando.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod non præcipimur odire in propinquis nostris, quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos á Deo: et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Math. 10. *Inimici hominis domestici ejus.*

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod per charitatem Deo conformamur, non absolute, sed secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id, quod suum est, sicut Deus ad id, quod suum est. Quædam non possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia: quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei, ut ea velit, ut dictum est 1. 2. quæst. 19. art. 10. Ubi ostensum est, quomodo non semper tenemur Deo conformari in volito. Unde nos ex charitate possumus velle, ut aliquis peccator salvetur, et tamen non salvabitur. Sic, et ex charitate possumus magis diligere nobis conjunctiores, quos tamen Deus minus diligit, quam alios meliores.

Ad 3. Neg. maior: amicitia enim, etiam fundata in charitate, potest esse maior ad conjunctos, quam ad meliores modo declarato in corpore. Ad prob. dicitur, quod charitas non solum elicit actum dilectionis, secundum rationem objecti, idest boni voliti his, quos diligimus, sed etiam secundum rationem et dispositionem diligentis, ut dictum est in corp. Ex qua parte contingit ut magis nobis conjunctos amemus, etiam dilectione charitatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit magis diligendum ille, qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.

Pro negativa.=Videtur, quod non sit magis diligendus ille, qui est nobis magis conjunctus secundum carnalem originem.

1. Proverb. 18. dicitur: «vir amicabi«lis ad societatem magis erit amicus, «quam frater.» Et Valerius maximus dicit, quod «amicitiæ vinculum prævali«dum est, neque ulla ex parte sanguinis «juribus inferius. Hoc etiam certius et «exploratius, quod illud nascendi sors «fortuitum opus dedit: hoc uniuscujusque «solido judicio inchoata voluntas con«trahit.» Ergo illi, qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quam alii.

2. Ambros. 1. lib. de offic. cap. 7. dicit, «non minus vos diligo, quos in Evan«gelio genui, quam si in conjugio susce«pissem. Non enim vehementior est na«tura ad diligendum, quam gratia. Plus «certe diligere debemus, quos perpetuo «nobis computamus futuros, quam quos «tantum in hoc seculo.» Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his, qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Eos, quibus debemus impendere magis opera dilectionis, quam consanguineis, debemus magis quam consanguineos diligere. Sed quibusdam magis debemus impendere opera dilectionis, quam consanguineis. Ergo quidam diligendi sunt magis, quam consanguinei.

Maior prob., quia *probatio dilectionis, exhibitio est operis*, inquit Greg. in Hom. Pent.

Minor prob., quia miles tenetur magis obedire duci exercitus quam patri, á quo est genitus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In præceptis decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. 20. Ergo illi, qui sunt nobis con-

juncti secundum carnalem originem, sunt specialiter ex charitate diligendi.

Determinatio.

Sensus quæsiti.

1.ª *Distinctio.* Aliquos esse nobis conjunctos contingit dupliciter. Uno modo, secundum originem, quæ conjunctio ad naturam pertinet, ut sunt pater, filius, mater, soror, et alii ad eamdem familiam pertinentes. Alio modo, secundum aliquid naturæ superveniens, sicut concives sunt conjuncti per civilem conversationem, milites per bellicam communionem, religiosi per religiosam professionem, et sic de aliis.

In præcedenti articulo quæsitum est indistincte, utrum debeamus magis conjunctiores, quam meliores diligere, et responsum est affirmative, tum quia conjunctiores intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Nunc autem quæritur de conjunctis in particulari, et sensus quæsiti est: utrum conjuncti nobis secundum originem, magis sint ex charitate diligendi, quam hi, qui sunt nobis conjuncti quacumque alia conjunctione. Et clarius: utrum debeat magis diligi pater, mater, fratres, sorores, quam concives commilitones, conreligiosi, et sic de aliis.

2.ª *Distinctio.* Intensio dilectionis ad conjunctos secundum originem potest comparari ad intensionem dilectionis eorum qui sunt nobis conjuncti aliquo alio modo, dupliciter. Uno modo, secundum rationem conjunctionis dilecti ad diligentem. Alio modo, secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem. Si comparetur dilectio dilectioni primo modo, erit sensus quæsiti, an filius, in eo quod filius, teneatur magis diligere patrem, quam concivem: et an filius, in eo quod concivis, teneatur magis diligere principem communitatis, quam patrem: et an filius in eo, quod est religiosus, teneatur magis diligere conreligiosos, quam consanguineos, et sic de aliis. Si comparetur dilectio dilectioni juxta secundum modum, sensus erit: an homo absolute teneatur magis diligere sibi conjunctos secundum originem, quam sibi conjunctos quacumque alia conjunctione.

Ad quæsitum.

1.ª Conclusio. Si consideretur intensio dilectionis ex conjunctione dilecti ad diligentem, unusquisque magis tenetur diligere eum, qui est magis conjunctus per quamcumque conjunctionem, quoad ea quæ pertinent ad illam conjunctionem.

Sicut filius, in his quæ ad filium pertinent, debet magis diligere patrem: et concivis in his, quæ pertinent ad civilem conjunctionem, debet magis concives diligere. Miles in his quæ militiæ sunt, debet magis diligere commilitonem. Et religiosus in his quæ ad religiosum pertinent, magis debet diligere suos superiores et confratres.

Manifestatur. In unaquaque conjunctione magis sunt conjuncta diligenti ea quæ pertinent ad conjunctionem illam, quam ea quæ quæ ad illam non pertinent, sicut religioso magis est conjunctus alius religiosus in religiosa communicatione, quam quicumque consanguineus, et sic de aliis.

In forma sic prob. concl. Qui sunt magis conjuncti, sunt magis ex charitate diligendi, ut dictum est, ar. præced. Sed in unaquaque communitate, qui pertinent ad illam communitatem, magis sunt conjuncti, quam illi, qui ad illam communitatem non pertinent. Ergo in unaquaque communitate, magis sunt diligendi hi, qui ad illam communitatem pertinent. Homo igitur in his quæ pertinent ad naturam, magis consanguineos diligat. In his quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debet diligere concives. In his quæ pertinent ad bellum, plus commilitones. In his quæ sunt religionis, plus conreligiosos.

Et confirmatur concl. quia Arist. 9. Ethic. cap. 2. dicit, quod *singulis propria et congruentia sunt attribuenda*, sic

autem et facere videntur: nam ad nuptias vocant cognatos, videntur autem parentibus maxime alimentis filios, ut debentes opitulari oportere, et honestius esse iis, qui causa sunt essendi, quam sibi ipsis subvenire, et cætera quæ ibi sequuntur. Ex quibus patet, quod secundum diversas communitates, diversos plus, vel minus diligere tenemur.

2.° Conclusio. Si comparetur dilectio dilectioni secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem magis diligendi sunt conjuncti secundum originem, quam quicumque alii.

Prob. Dilectio fundata super priori et immobiliori communicatione, est maior quam ea quæ fundatur super minori conjunctione, sive communicatione. Sed dilectio eorum, qui sunt conjuncti secundum carnalem originem, est fundata super priori et immobiliori communicatione et conjunctione, quam dilectio quorumcumque aliorum. Ergo dilectio ad conjunctos secundum originem debet esse maior.

Minor prob., quia dilectio ad consanguineos est fundata super conjunctione naturali, quæ removeri non potest: aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes naturæ, et removeri possunt, et propterea amicitia ad consanguineos est stabilior, aliæ vero amicitiæ possunt esse potiores, secundum illud quod est proprium unicuique amicitiæ, ut dictum est in prima conclusione.

Absolute igitur magis consanguineos tenemur diligere, quoad aliqua vero magis amicos, secundum scilicet illud, quod est proprium unicuique amicitiæ. Unde simpliciter ad quæsitum respondetur affirmative, quod debemus diligere magis eos qui sunt nobis conjuncti secundum originem, quia sunt nobis simpliciter magis conjuncti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aucthoritates illæ probant, quod magis amicos diligamus in his, quæ ad amicitiam pertinent: quia enim amicitia sociorum propria electione contrahitur in his, quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis, præponderat hæc dilectio, quoad hoc, dilectioni consanguineorum, ut scilicet in libere agendis magis consentiamus cum illis. Amicitia autem consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens, et prævalet in his, quæ ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad 2. Dicitur, quod Ambro. loquitur de dilectione quantum ad beneficia, quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod ex hoc, quod duci exercitus magis obeditur in bello, quam patri, non probatur, quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligitur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICULUS IX.

Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam patrem.

Pro affirmativa.=Videtur, quod homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam patrem.

1. Illos, quibus magis debemus benefacere, magis debemus diligere. Sed filiis magis debemus benefacere, quam parentibus. Ergo filios magis debemus diligere, quam parentes.

Minor prob., quia 2. Cor. 12. *Filii non debent thesaurizare parentibus, sed parentes filiis.*

2. Naturaliter parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur. Ergo etiam ex charitate magis debemus diligere filios, quam parentes.

Conseq. prob., quia gratia perficit naturam.

3. Deus magis diligit filios, quam diligatur ab eis. Ergo etiam nos ex chari-

tate magis debemus diligere filios, quam parentes.

Conseq. prob., quia per charitatem affectus hominis Deo conformatur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ambros. relatus 3. sent. dist. 29. par. 6. dicit. *Primo Deus est diligendus, secundo parentes, inde filii, et postea domestici.*

Determinatio.

Distinctio. Gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Primo ex parte objecti: et secundum hoc, illud est magis diligendum, quod habet rationem maioris boni, et quod est Deo similius. Alio modo, ex parte ipsius diligentis: et sic magis diligitur, quod est conjunctius, de qua dist. dictum est art. 4. hujus quæst. ad 1. et art. 7. per totum.

1.ª Conclusio. Homo magis debet diligere patrem, quam filium ex charitate, secundum quod gradus charitatis pensatur ex parte objecti.

Prob. Quod diligitur in ratione principii, maiori dilectione diligitur, quam id, quod diligitur in ratione principiati. Sed pater diligitur in ratione principii, filius vero in ratione ejus, quod est á principio. Ergo pater ex charitate magis quam filius est diligendus.

Maior prob., quia principium habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris.

2.ª Conclusio. Homo magis debet ex charitate diligere filium, quam patrem, secundum quod gradus charitatis pensatur ex parte diligentis.

Prob. primo, authoritate Aristote. 8. Ethic. c. 12. ubi hoc docet. Secundo prob. quatuor rationibus.

Prima est; quia parentes diligunt filios, ut aliquid sui existentes, pater autem non est aliquid filii: et ideo dilectio, secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit se ipsum.

Secunda; quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quam filii sciant aliquos esse suos parentes.

Tertia; quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars ejus existens, quam pater filio, quia pater non est pars, sed principium filii.

Quarta; quia parentes diutius amaverunt. Nam pater statim incipit diligere filium, filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccl. 9. *Non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

Quæ rationes in hunc modum formari possunt.

Prima. Dilectio, quæ magis assimilatur dilectioni, qua quis diligit se ipsum, est maior, quam dilectio, quæ non est similis dilectioni sui ipsius. Sed dilectio, qua pater diligit filium, est magis similis dilectioni, qua quis se ipsum diligit. Ergo dilectio, qua pater diligit filium, maior est ea, qua filius diligit patrem.

Maior patet: quia dilectio sui ipsius maxima est.

Minor prob., quia pater diligit filium, ut aliquid sui existentem, filius autem non diligit patrem, ut aliquid sui existentem, quia pater non est aliquid filii.

Secunda. Parentes sciunt magis filios esse suos filios, quam filii sciant, se esse illorum filios. Ergo parentes magis diligunt filios, quam filii parentes.

Tertia. Filii sunt magis propinqui parentibus, quam parentes filiis. Ergo parentes magis diligunt filios, quam filii parentes.

Anteced. prob., quia filius est pars patris, non autem pater est pars, sed principium filii.

Quarta. Dilectio, quæ est diuturnior, est maior, et fortior. Sed dilectio parentum ad filios est diuturnior. Ergo dilectio parentum ad filios est maior, et fortior.

Maior prob., quia dilectio ex diuturnitate fit fortior: dicitur enim Eccl. 9.

Non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.

Minor prob., quia pater statim incipit diligere filium, filius autem tempore procedente incipit diligere patrem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat secundam conclusionem: probat, inquam, quod patres plus debeant diligere filios, quo ad id, quod eis ut filii sunt, debetur. Patri enim, cum sit principium, debetur honor, subjectio, et reverentia. Unde filii tenentur patri tamquam principio exhibere honorem, et reverentiam, et subjectionem. Pater autem tamquam principium filii debet influere ea, quæ sunt filio necessaria ad vitæ conservationem, et propter hoc pater filiis thesaurizare debet.

Ad 2. Dicitur ad anteced. quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad ipsum: sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem; et utrumque dilectionis modum perficit dilectio charitatis: ex qua pater plus diligit filium, ut ad se conjunctum, et filius patrem, ut est eminentius bonum.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod sicut Aug. dicit lib. 1. de doct. Christ. c. 32. « Deus diligit nos ad utilitatem « nostram et suum honorem. » Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii: sicut et Deus ad patrem proprie pertinet, ut ei á filiis honor impendatur: ad filium autem, ut ejus utilitati á parentibus provideatur, quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

ARTICULUS X.

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

Pro affirmativa.=Videtur, quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

1. Qui dat aliquid in generatione, magis est ab homine diligendus, quam qui nihil dat. Sed mater in generatione dat aliquid ad constitutionem prolis, pater autem nihil dat. Ergo mater est magis quam pater diligenda.

Minor prob. Et quod mater det aliquid prob. quia Phil 1. de Gen. animalium cap. 19. dicit quod *fœmina dat corpus.* Quod vero homo nihil det prob. quia anima non habetur ab homine, sed á Deo per creationem, ut dictum est prima parte q. 90. art. 2.

2. Magis amantem nos plus amare debemos. Sed mater plus diligit filium quam pater. Ergo mater est á filiis plusquam pater amanda.

Minor prob., quia Phil. 9. Ethico. c. 7. dicit quod « matres magis sunt « amantes filiorum: laboriosior est enim « generatio matrum, et magis sciunt, qui « ipsarum sint filii, quam patres.

3. Ei qui plus laboravit, maior debetur dilectionis affectus. Sed matres in generatione filiorum plus laborant quam patres. Ergo matres plusquam patres sunt diligendæ.

Maior prob., quia Apost. dicit Rom. ult. *Salute Mariam, quæ multum laboravit in nobis.*

Minor quia dicitur Eccles. 7. *Gemitum matris tuæ ne obliviscaris.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieronym. dicit super Ezech. c. 44. quod *post Deum omnium patrem, diligendus est pater*, et postea addit de matre.

Determinatio.

Conclusio. Pater magis est amandus quam mater, per se loquendo.

Prob. Quandocumque aliqua diliguntur ut principia quædam naturalis originis: quorum unum habet excellentiorem rationem principii quam aliud, illud quod habet excellentiorem rationem principii, magis est amandum quam alterum. Sed pater et mater diliguntur, ut sunt principia naturalis originis: quorum pater habet rationem excellentiorem

principii quam mater. Ergo pater per se loquendo, est magis quam mater diligendus.

Minor prob., quia pater est principium per modum agentis: mater autem est principium per modum patientis et materiæ.

Deinde declaratur concl. quoad ultimam partem, scilicet quoad illa verba (per se loquendo): pro quo est sciendum quod illud quod dicitur in istis comparationibus, intelligendum est per se, ut scilicet intelligatur de patre, in quantum est pater, et de matre, in quantum mater. Nam per accidens potest esse oppositum: scilicet quod mater esset plus diligenda quam pater, puta si pater esset perversus homo, et præciperet filiis ea quæ sunt contra divina præcepta, et mater esset virtutibus ornata, et bene regeret filios in his quæ ad Deum pertinent, vel mater plus filios diligeret: tunc enim mater esset magis quam pater diligenda. Sermo igitur præsens est per se: et est sensus quod pater, in eo quod pater, magis est diligendus quam mater, in eo quod mater, et hoc solum probat ratio inducta, quæ loquitur de patre et matre, ut sunt generationis principia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod in generatione hominis, mater ministrat materiam corporis informem, formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris: et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad 2. Conceditur totum. Si enim mater sit magis amans, debet magis amari; sed tunc non magis amatur in eo quod mater (sic enim minus amari debet quam pater) sed amatur magis, ex eo quod ipsa est magis amans: et hic amor, quo in hoc casu magis mater amatur, non pertinet ad rationem materni-tatis, et ad amicitiam quæ est generantis ad genitum, sed ad aliam amicitiam, quæ est inter amantem et amatum.

Ad 3. Etiam eodem modo dicitur quod si diligatur mater, quia plus laborat, jam non diligitur magis ut mater, sed ut magis pro nobis laborans.

ARTICULUS XI.

Utrum homo magis debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem.

Pro affirmativa.=Videtur, quod homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem.

1. Qui propter uxorem dimittit patrem et matrem, plus uxorem quam patrem et matrem diligit. Sed homo dimittit patrem et matrem propter uxorem. Ergo homo plus uxorem quam patrem et matrem diligit.

Maior prob., quia nullus dimittit rem aliquam, nisi pro re magis dilecta.

Minor prob., quia Gen. 2. dicitur: *propter uxorem relinquet homo patrem et matrem.*

2. Quod debet homo diligere sicut seipsum, debet plus diligere, quam patrem et matrem. Sed homo debet diligere uxorem suam sicut seipsum. Ergo homo debet diligere uxorem, plusquam patrem et matrem.

Maior prob., quia homo plus seipsum quam parentes debet diligere. Quod igitur homo diligit sicut seipsum, plusquam parentes diligit.

Minor prob., quia Apost. dicit ad Ephes. 5. quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos*, dicens: Qui uxorem suam diligit, seipsum diligit.

3. Ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis, quam in ea quæ est ad parentes. Ergo uxores magis quam parentes sunt diligendæ.

Minor prob., quia Phil. dicit 8. Ethic. cap. 12. quod *in hac amicitia*, sci-

licet quæ est viri ad uxorem, *videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod debet diligi, ut propria caro, minus debet diligi quam parentes. Sed uxor debet diligi ut propria caro, ut dicitur ad Ephes. 5. Ergo uxor minus debet diligi quam parentes.

Maior prob., quia caro et corpus nostrum minus debet á nobis diligi, quam proximus, et multo minus quam parentes, ut dictum est art. 5. hujus.

Determinatio.

Distinctio. Gradus dilectionis attendi potest ex duobus, videlicet secundum rationem dilecti, et secundum conjunctionem dilecti ad diligentem, de qua distinctione dictum est art. 9. hujus q.

1.ª CONCLUSIO. Secundum rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor.

Probatur. Qui diliguntur sub ratione principii, magis sunt diligendi secundum rationem boni dilecti, quam uxor. Sed parentes diliguntur in ratione principii, non autem uxor. Ergo parentes in ratione boni, sunt magis quam uxor diligendi.

Maior prob., quia principium habet rationem eminentioris cujusdam boni, ut etiam supra dictum est.

2.ª CONCLUSIO. Secundum rationem conjunctionis, magis diligenda est uxor quam parentes.

Probatur. Quod est magis viro conjunctum, magis est ab eo in ratione conjunctionis diligendum. Sed uxor est magis conjuncta viro quam parentes. Ergo uxor in ratione conjunctionis magis quam parentes est diligenda.

Minor prob., quia uxor conjungitur viro, ut una caro existens, secundum illud Matth. 19. *Itaque jam non sunt duo, sed una caro.*

Uxor igitur intensius diligitur. Sed parentibus est maior reverentia exhibenda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem. In quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori, sed quantum ad unionem carnalis copulæ et choabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad 2. Neg. minor. Ad probationem dicitur, quod in verbis Apostol. non est intelligendum, quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi; sed quia dilectio, quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis, quam quis habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis, et quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad argumentum pro negativa.

Ad argumentum pro negativa dicitur ad minorem, quod etiam illud Apostoli non est sic intelligendum, quod ly sicut importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

ARTICULUS XII.

Utrum homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum.

Pro affirmativa.=Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum.

1. Qui nos prævenient beneficiis, maxime sunt á nobis diligendi, et magis quam illi quos nos prævenimus. Sed benefactores prævenient nos beneficiis, beneficiatos vero nos prævenimus. Er-

go benefactores magis quam beneficiatos debemus diligere.

Maior probatur quia August. in lib. de cathechizandis rudibus cap. 4. dicit. «Nulla est maior provocatio ad aman-«dum quam prævenire amando. Nimis «enim durus est animus qui dilectionem, «et si non vult impendere, nolit repen-dere.»

2. Gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si desinat diligere eum, cui hactenus bene-fecit. Ergo magis sunt amandi bene-factores quam illi quibus benefacimus.

Conseq. prob. Quia tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat.

3. Inter omnia diligibilia maxime Deus est diligendus, et post Deum est diligendus pater, ut Hieron. dicit. Ergo benefactores sunt maxime diligendi.

Conseq. prob., quia Deus, et pater sunt maxime benefactores.

PRO NEGATITA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 9. Ethihc. c. 7. quod *bene-factores magis videntur amare bene-ficiatos, quam é converso.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquid diligitur magis du-pliciter. Uno modo, quia habet rationem excellentioris. Alio modo, ratione maio-ris conjunctionis, de qua dist. dictum est in art. 9. et 11. hujus quæst.

1.ª Conclusio. In ratione excellen-tioris boni, magis debet diligi benefac-tor, quam beneficiatus.

Prob. Ille qui est principium boni in beneficiato, habet rationem excellentio-ris boni, quam beneficiatus. Sed bene-factor est principium boni in beneficia-to. Ergo benefactor in ratione maioris boni, magis quam qui beneficium recipit, est diligendus.

Maior prob., quia hac ratione pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet habet rationem excellentioris bo-ni, quatenus est principium boni natura-lis in filio, ut art. præced. dictum est.

2.ª Conclusio In ratione maioris con-junctionis, magis diligimus beneficiatos, quam benefactorem.

Prob. á Phil. 9. Ethic. c. 7. per qua-tuor rationes.

Prima. Beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris. Ergo beneficiatus in ratione maioris conjunctionis magis di-ligitur.

Anteced. manifestatur. Quia consue-vit dici de aliquo, cui quis beneficia con-tulit, iste est creatura, vel factura illius.

Conseq. prob. Quia naturale est cui-libet, ut diligat opus suum, et hoc patet experientia, et ratione. Experientia qui-dem, quia poetæ diligunt poemata sua. Ratione vero, quia unumquodque dili-git suum esse, et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo opere.

Secunda. Illud in quo quis inspicit suum bonum honestum, magis diligitur, quam illud, in quo quis inspicit suum bonum utile. Sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, be-neficiatus autem inspicit in benefactore suum bonum utile. Ergo beneficiatus magis diligitur á benefactore, quam be-nefactor á beneficiato.

Maior prob. Quia bonum honestum delectabilius, et diligibilius est, quam sit bonum utile. Et hoc, tum quia bonum honestum est diuturnius, quam bonum utile: utilitas enim cito transit, et de-lectatio memoriæ rei præteritæ non est sicut delectatio rei præsentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatio-ne recolimus, quam utilitates, quæ no-bis ab aliis provenerunt.

Minor prob. Quia habet quidem be-neficiatus in benefactore aliquod bonum, et benefactor in beneficiato. Sed bonum, quod habet beneficiatus in benefactore, est bonum utile: bonum vero, quod ha-bet benefactor in beneficiato, est bonum honestum.

Tertia. Quod est excellentius, excel-

lentiori est attribuendum. Sed amare est excellentius, quam amari. Ergo amare potius quam amari est excellentiori, idest benefactori, attribuendum, ita ut maior sit amor benefactoris ad beneficiatum, quam beneficiati ad benefactorem.

Minor probatur. Quia ad amantem pertinet agere. Vult enim bonum amato, et illud bonum in eo operatur. Ad amatum autem pertinet bonum recipere, et quodammodo pati, et ideo excellentius est amare quam amari, et inde plus amare benefactori, tamquam excellentiori est attribuendum.

Quarta. Ea in quibus laboramus, plus diligimus quam ea quæ nobis de facili proveniunt, hæc enim quodammodo despicimus. Sed faciendo alteri beneficia, plus laboramus: est enim hoc difficilius: in recipiendo vero non laboramus. Ergo plus diligit qui facit alteri beneficium, quam qui ab altero beneficium recipit.

Ex quibus omnibus patet intenta concl. scilicet quod secundum rationem conjunctionis maioris plus beneficiatus quam benefactor diligitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Qui enim nos præveniunt, valde sunt diligendi, tamen qui á nobis præveniuntur magis á nobis diliguntur: et ratio est, quia dilectio beneficiati ad benefactorem est provocata á benefactore: dilectio vero benefactoris ad beneficiatum non est ab aliquo provocata, sed est libera et spontanea. Amor igitur benefactoris ad beneficiatum est spontaneus, et per se et non ex altero provocatus. Amor vero beneficiati ad benefactorem est per aliud: et cum illud, quod est per se, sit potius quam illud, quod est per aliud, sequitur evidenter, quod maior sit amor benefactoris ad beneficiatum quam beneficiati ad suum benefactorem. Ad sententiam Augustini inductam ad probandum maiorem, dicitur quod probat amorem beneficiati ad benefactorem esse magis debitum, non autem esse maiorem: est enim magis debitus amor beneficiati ad benefactorem, non tamen maior, ut etiam in sequenti responsione patebit.

Ad 2. Neg. conseq. Ex hoc enim, quod beneficiatus gravius peccat non reamando benefactorem, non sequitur quod amor beneficiati sit maior quam amor benefactoris, sed hoc solum sequitur, quod amor beneficiati ad benefactorem sit magis debitus. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; et inde maiorem habet promptitudinem, et per consequens est maior. Ad prob. neg. quod assumitur: quanto enim gravius peccat non diligendo quis: tanto ejus amor est magis debitus, non autem tanto debet esse maior, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod benefactorem magis diligere beneficiatum, quam beneficiatum benefactorem, verum est supposita paritate, saltem proportionali beneficiorum receptorum á benefactore, et collatorum beneficiato. Si vero beneficia recepta magna sint et collata sint parva, potest esse quod magis diligatur benefactor quam beneficiatus. Familiaris enim principis, qui est maximis muneribus á principe beneficiatus, magis principem benefacientem diligit quam diligat servum suum, cui ensem vel vestem donavit. Ad formam igitur argumenti dicitur, quod quia Deus et parentes sunt benefactores nostri, magis nos diligimur á Deo, et á parentibus quam nos diligamus Deum et parentes: tamen quia á Deo et parentibus maxima beneficia recepimus, magis eos diligimus quam diligamus eos quibus nos minora beneficia contulimus. Est vera igitur doctrina tradita cæteris paribus: idest supposita aliqua æqualitate beneficiorum receptorum et collatorum: stante enim hac paritate, semper magis beneficiatos quam benefactores diligimus.

ARTICULUS XIII.

Utrum ordo charitatis remaneat in patria.

Pro negativa. = Videtur quod ordo

charitatis non remaneat in patria.

1. Ubi quis diligit magis meliorem quam seipsum et quam sibi conjunctum, non remanet ordo charitatis. Sed in patria unusquisque plus diligit meliorem quam seipsum et quam sibi conjunctiorem. Ergo in patria non remanet ordo charitatis.

Maior probatur, quia ordo charitatis est ut quis post Deum magis seipsum, et sibi conjunctos, quam quoscumque alios diligat, ut patet ex his quæ in hac quæst. dicta sunt.

Minor prob. *Ubi est perfecta charitas, magis diliguntur meliora*, ut Aug. dicit lib. de vera religione cap. 48. Sed in patria est perfecta charitas. Ergo in patria magis meliora diligentur.

2. Et est alia probatio minoris. Ubi quis vult maius bonum meliori quam sibi ipsi, vel quam sibi magis conjuncto, magis diligit meliorem. Sed in patria unusquisque vult maius bonum meliori quam sibi ipsi, vel quam sibi conjuncto. Ergo in patria magis diliguntur meliores.

Maior prob., quia illum magis amamus cui maius bonum volumus. Unde si alteri, scilicet meliori volumus maius bonum, magis alium meliorem quam nos ipsos amamus.

Minor, quia quilibet in patria existens, vult maius bonum ei, qui plus bonum habet: alioquin voluntas ejus non conformaretur in omnibus, et per omnia divinæ voluntati. Sed qui est melior, habet maius bonum. Ergo in patria melioribus maius bonum est volitum.

3. Et est alia probatio ejusdem minoris primi argumenti. In patria magis est diligendus, qui erit Deo propinquior. Ergo in patria qui erunt Deo minus propinqui, magis diligent meliores quam seipsos.

Antec. prob., quia tota ratio dilectionis in patria erit Deus. Tunc enim implebitur, quod dicitur 1. Cor. 15. *Ut sit Deus omnia in omnibus.*

Conseq. prob., quia qui sunt Deo propinquiores, sunt meliores. Magis igitur diliget qui erit in patria, illos qui erunt meliores, illos qui habebunt maius bonum, et illos qui sunt Deo propinquiores, quam seipsum, quod est contra ordinem charitatis in via.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ordo qui procedit á natura, remanebit in patria. Sed ordo charitatis suprapositus art. 4. et 5. hujus q. procedit á natura. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

Maior prob., quia natura non tollitur, sed perficitur per gloriam.

Minor prob., quia omnia plus se quam alia, naturaliter amant.

Determinatio.

Ut plene possit huic quæsito satisfieri, repetenda sunt ea quæ in hac quæst. dicta sunt, per plures articulos. Dictum est enim primo, quod dilectionem charitatis esse maiorem, vel minorem, potest ex tribus procedere. Primo, ex parte, boni voliti, et tunc illa dilectio est maior, qua volumus alicui maius bonum; illa minor qua volumus minus bonum. Secundo, ex intensione, et ex hoc capite, illa dilectio est maior quæ est intensior, illa erit minor quæ est minus intensa. Tertio, ex pluralitate rationum diligendi, et secundum hoc illa erit maior dilectio, qua diligimus aliquem pluribus rationibus, illa minor quæ est ex paucioribus rationibus.

Secundo, dictum est quod hic est ordo charitatis: Deus super omnia ex charitate simpliciter est diligendus. Et ex parte boni voliti, et intensius et pluribus rationibus, et tandem omnibus modis Deus est plusquam nos, et plusquam omnia alia diligendus. Secundo, unusquisque post Deum debet diligere seipsum omnibus supradictis modis, secundum partem spiritualem plusquam quoscumque proximos; idest debet velle sibi maius bonum, et intensius et pluribus rationi-

bus se debet amare. Tertio, debet diligere magis sibi conjunctos, aliquo quidem modo respectu boni voliti, quatenus possumus desiderare ut fiat melior et dignior maiori bono: simpliciter tamen eos intensius et pluribus rationibus diligere debemus quam extraneos. Ad satisfaciendum igitur quæsito respondendum est: utrum charitatis ordo, quoad singula prædicta remaneat.

1.ª Conclusio. Ordo charitatis quantum ad hoc, quod Deus est super omnia diligendus, necesse est ut remaneat in patria.

Prob. Quia in patria perfecte homo Deo fruetur, et per hoc summe et perfectissime eum diliget.

2.ª Conclusio. Homo plus diliget in patria meliorem quam seipsum, et minus bonos, minus quam seipsum, ratione boni voliti.

Manifestatur. Volet enim quilibet beatus, unumquemque habere, quod sibi debetur, secundum divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Unde quoad hoc non remanebit ordo charitatis in patria, sicut nunc est. Et ratio est quia in hac vita, licet homo diligens non sit melior his quos diligit, tamen quia est in statu merendi, potest se diligere ad maius bonum, ad quod potest per meritum pervenire. In patria autem, non erit in statu proficiendi per meritum ad maius præmium, sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet, quod est determinatum divinitus, et propterea tunc unusquisque maius bonum vult melioribus, quam sibi ipsi, eo quod melioribus, ex divina justitia, collatum sit maius bonum quam aliis.

3.ª Conclusio. In patria unusquisque se magis diliget, quantum ad intensionem dilectionis, etiam plusquam meliores. Hoc est intensius unusquisque se diliget, quam quemcumque alium proximum.

Manifestatur dupliciter. Primo, quia intensio dilectionis provenit ex parte diligentis, ut dictum est artic. 7. et 9. Unde cum unusquisque sibi proximior sit, quam cuicumque alteri, intensius se quam quemlibet alium diligere debet.

Secundo, quia ad hoc confertur unicuique charitatis donum á Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius: secundario vero ad hoc, ut ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Unde licet in patria unusquisque maius bonum velit melioribus; tamen intensius sibi ipsi vult minus bonum, quam maius bonum aliis. Quantum igitur ad dilectionem sui ipsius secundum intensionem respectu proximorum remanebit ordo charitatis in patria.

4.ª Conclusio. Homo in patria post dilectionem Dei, et sui ipsius, maiori dilectione diliget meliores, non solum respectu boni voliti, sed quantum ad intensionem dilectionis.

Manifestatur. Tota enim beata vita consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Unde quantum ad hoc non remanebit ordo charitatis viæ in patria. Hic enim propinquiores ex charitate magis diligimus, quam non conjunctos et extraneos. In patria vero magis Deo propinquiores erunt diligendi, sive fuerint in hac vita propinqui, sive extranei. Unde plus diligetur Deo propinquior, etiam si in hac vita numquam fuerit cognitus, quam pater vel mater non ita Deo propinqui.

Et ratio hujus præter eam quæ dicta est, est quia in hac vita propterea magis conjunctos diligere debemus, quia tenemur eis magis, secundum unamquamque necessitudinem, quam extraneis providere, ex inclinatione charitatis. In patria autem cessabit hujusmodi necessitas pro-

videndi: et ideo non magis qui nobis fuerunt conjuncti, quam meliores erunt diligendi.

5.ª CONCLUSIO. Contingit in patria, ut quis sibi conjunctum pluribus rationibus diligat.

Manifestatur. Non enim cessabunt ab animo beati honestæ delectationis causæ. Unde pluribus modis in patria pater diliget filium et filius patrem quam alios. Omnibus tamen istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum. Quoad pluralitatem igitur modorum diligendi, servabitur ordo charitatis, qui nunc est etiam in patria.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod quantum ad conjunctos conceditur totum. Verum est enim, quod in patria, ubi est perfecta charitas, magis meliores quam conjunctiores diliguntur. Unde quantum ad hoc, non remanet ordo charitatis viæ in patria. Quantum vero ad dilectionem sui ipsius, negatur minor quoad dilectionem intensivam, licet quantum ad dilectionem ex parte boni voliti etiam vera sit. Verum est enim, quod respectu boni voliti, plus homo meliores se quam se diliget, propter conservationem divinæ justitiæ, et conformitatem perfectam voluntatis humanæ cum divina in patria, ut dictum est in corpore. Unde nec quantum ad hoc remanet ordo præsentis charitatis in patria. Falsa est autem ipsa minor de dilectione intensiva, qua homo in patria magis se, quam quemcumque alium proximum diliget, ut dictum est in 3. concl.

Ad 2. Dicitur, quod ratio illa procedit de maiori dilectione ex parte boni voliti: probat enim, quod in patria maius bonum est volitum melioribus, quam minus bonum, etiam sibi ipsi; quod verum esse ostensum est in corpore.

Ad 3. Similiter dicitur, quod si sermo sit de dilectione ex parte boni voliti, conceditur totum: magis enim in patria diligentur Deo propinquiores, quam diligentes se diligant. Si vero sermo sit de maiori dilectione intensive, neg. conseq. Deus enim est ratio diligendi, non solum alios, sed seipsos. Unde Deus in ratione diligendi est magis propinquus ipsi diligenti, quam cuicumque alteri: est enim Deus hominis bonum, et dato per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi, et ideo ordine dilectionis, post dilectionem Dei oportet ut sequatur dilectio suiipsius.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 26.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito à scripturis insinuatum esse: quod ordo est in charitate. Insinuatur autem per hoc: quod dicitur Cant. 2. *Ordinavit in me charitatem.* Hoc est. Deus non solum charitatem, sed et ordinatam ipsam mihi infudit: adeo, quod ordo est in charitate mihi infusa. Item insinuatur id per hoc, quod dicitur Matth. 22. quod ly *diliges Deum* est primum, et maximum mandatum, ly *diliges proximum* est secundum: Matth. etiam 12. quod non est bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus: Galat. quoque 6. quod debemus operari bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei: et 1. Tim. 5. habetur, quod debet omnis homo suorum, maximeque domesticorum, curam habere. Collige hæc omnia in unum: et ordinem esse in charitate, per hæc ipsa designari multipliciter. Et quidem Matth. 22. inter Deum, et proximum: ibidem vero 12. inter extraneum proximum nomine canum, et intraneum nomine filiorum, significatum: Galat. autem 6. inter proximum fidelem, et infidelem: denique 1. Tim. 5. inter proximum conjunctum, et magis conjunctum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Augustino, quod Deus magis diligendus est, quam proximus. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Matth. 22. quod mandatum de diligendo Deum est maximum, et de diligendo proximum est secundum, et huic simile, idest, non est æquale in similitudine dilectionis, sed minus. Item, per hoc, quod dicitur Genes. 22. "Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et offeres illum in holocaustum." Ecce: quod Deus vult diligi á nobis plus, quam quicumque proximi diligantur. Scit enim Deus, quod Abraham inter proximos diligit magis Isaac, ad quod significandum dicit ly *quem diligis*, scilicet, antonomastice præ ceteris proximis: et tamen vult, quod propter amorem sui offerat Isaac filium ejus in holocaustum, idest occidat eum comburendo totum ipsum in honorem divinum. Vult igitur Deus, quod Abraham non tantum postponat, sed etiam quod in immensum postponat amorem dilectissimi filii amori, quo diligit Deum ipsum. Ubi declarat, quod, quando dicitur, Deum esse diligendum magis, quam proximum, 'accipitur ly *magis*, non quocumque modo, sed modo supremo; id quod significat nos ipsum diligere debere in immensum plus, quam quoslibet proximos etiam conjunctim sumptos; et ita excedenter, ut quantumcumque nobis etiam consanguinitate junctos, imo et animam propriam, Luc. 14. odio habere teneamur propter Deum, si, scilicet, á Deo abducunt, ut in argum. contr. textus explanat. Sic intelligitur ly *maximum*, ly *in toto corde*, ly *in tota*, etc. Matth. 22. et similia dicta, ubicumque inveniantur; quæ ad declarandum magnitudinem dilectionis nostræ erga Deum necessario requisitam dicuntur. Insinuatur et ab Augustino in regula, sic. "Ante omnia fratres carissimi diligatur Deus, deinde proximus." Nota ly *ante omnia*, intelligendo, scilicet hoc juxta sensum nunc explanatum. Nota ly *deinde*. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á fortiori insinuatum fuisse á scripturis; quod homo ex charitate debet diligere plus Deum, quam seipsum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Luc. 14. "Si quis venit ad me, et non odit animam suam, non potest esse meus discipulus." Per quod utique declaratur; quod homo in tantum plus Deum, quam seipsum, diligere tenetur, quod amor suipsius etiam odium vocari potest in comparatione ad Deum. Quemadmodum videlicet lumen lucernæ in comparatione ad lumen Solis vocari potest tenebra. Quod autem dilectio illa suiipsius, quæ vere secundum se dilectio est, sit odium in comparatione ad dilectionem, qua diligit quis ex charitate Deum, manifestatur magis tunc; cum venerit casus anteponendæ, vel postponendæ alterutrius harum dilectionum, non verbis tantum, sed etiam factis, et morte. Quando enim causæ articulus contigerit, ut hæc conditio proponatur, aut faciendum esse contra Dei præceptum, aut contra velle proprium, aut etiam ab hac vita migrandum; tunc odium sui sanctum aperiunt illi, qui charitate habita utentes erga Deum afficiuntur. Nam, sicut eorum, quæ odio habentur, nec vocem audire sustinemus, nec visum ea videre delectat: ita et velle proprium, ubi contraria dilectioni Dei suggerit, ibi talis homo charitate vestitus cum vehementia respuit hoc, atque conculcat; et comminante mortem persecutore, ibi vitam se in hoc mundo retinere non delectat, intrepide mortem subeundo. Et quare hoc? Ut dilectionem erga Deum præ sui dilectione custodiat. *Secundo* igitur vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod homo ex charitate diligere debet magis seipsum, quam proximum: insinuatur autem per hoc, quod stultis virginibus dicentibus Matth. 25. "Date nobis de oleo vestro, quia lampades nostræ extinguuntur, responderunt prudentes dicentes: Ne forte non sufficiat nobis, et vobis, ite potius ad vendentes, et emite vobis." Ecce quod in casu salutis æternæ prudentes secundum Christum virgines suiipsis plus, et amoris, et subventionis volunt: quam proximis in tanta necessitate, ut ibi, positis. Verum quidem est, quod in vita præsenti impartirent oleum postulantibus, si cum hoc sufficeret sibimetipsis (ut innuit ipsarum responsio) sed ideo non impartiunt, quia

defectum proprium in oleo timent. Ex quo manifeste ostenditur: quod diligunt maseipsas, quam alias: et quod ab hoc prudenti exemplo instructus homo ex charitate non debet tantum, idest, æqualiter diligere proximum, quantum seipsum: hoc est, quod magis se, quam proximum. Ex charitate, inquam, fuit ista inæqualis dilectio: alioquin non placuisset Christo sponso, pro intromittendo ipsas olei in tali casu spirituali ad proximorum necessitates diffundendi negatrices, ad nuptias. Hinc ad prædictorum approbationem Luc. 10. de dilectione, quæ ad possidendum vitam æternam valet, non dicitur: *Diliges proximum tuum*, quantum teipsum, *sed sicut. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim, et consolidetur doctrina hæc angelica.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem, tum directam, tum indirectam, id, quod semper in appendicibus intelligitur, idest et demonstrativam quæ ponitur in corpore, et resolutivam contrariorum, quæ in responsis argumentorum ponitur, ostendas, merito insinuatum esse á scripturis: quod homo debet ex charitate diligere magis proximum, quam corpus proprium; insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Joann. 3. "In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit: et nos debemus pro fratribus animas nostras ponere.» Ubi nota *duo: primum*, quod Deus tempore quidem necessitatis, sed tamen absque obligatione, cui enim obligetur Deus? prima par. quæst. 21. art. 1. ad 3., posuit animam suam pro nobis; *secundum*, quod nos tempore necessitatis, et ex obligatione animas nostras morti exponere debemus. Ideo non dixit Beatus Joannes, quod Christus debuerit ponere, sed quod posuit; et non tantum nos adhortando dixit, ut subauditur, quod ponamus, sed addidit, quod ponere debemus. Ubi quoque nota, et quod per ly *animam*, et ly *animas*, intelligit solum corpus, idest vitam corporalem, et quod per ly *nobis*, et ly *fratribus* intelligit salutem nostram, et fratrum spiritualem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6 habes *primo:* quomodo per rationem merito insinuatum fuisse á scripturis, ostendas: quod unus proximus est et in affectu, et in effectu magis diligendus, quam alius. Insinuatur vero per hoc, quod B. Joannes Apostolus, et Evangelista cap. 19. dicitur *discipulus, quem diligebat Jesus*, en affectus major, et ei ipse in cruce commendat matrem, viceque versa eum matri tamquam filium loco sui, en effectus major Christi erga illum præ cæteris. Item cap. 21. de Joanne ipso dicitur: "Petrus conversus vidit illum discipulum, quem diligebat Jesus,» en affectus major. Et dicitur, quod ipsemet recubuit in cœna super pectus ejus: et quod sic mansurus est, donec veniat, en effectus major. *Diligebat*, inquit, *eum*. Intellige non singulariter exceptis ceteris solum: sed præ aliis, quos diligebat, familiarius unum, ut de August. in responsione 1. *ad primum* simile habes. Et quare? Quia major propinquitas ad Deum, qui diligebat, inerat Joanni ratione illibatæ virginitatis. "Virgo enim fuit electus á Domino, et de nuptiis vocatus, et virgo in æternum permansit.» Huic rei et effectus præmissus dilectionis attestatur: quoniam Virginem matrem virgini discipulo commendavit. Effectus et magnus dilectionis fuit ille, quem Dominus concessit Joanni: ut et in cœna recumberet super pectus illud divinum, unde Evangelii alta illa mysteria traxit, ad quæ enarranda non propheta, non patriarcha, non denique quisquam ab ipso mundi primordio cognoscitur in carne positus aspirasse: et in vita sic mansurus prænunciaretur, donec ipse Dominus cum discipulis suis jam antea mortuis veniret ad invitandum eum ad nuptias cœlestes, ut habetur in officio B. Joannis ab Ecclesia recepto, mediante somno mortis placido. Decuit enim, ut esset tam á dolore mortis extraneus, quam á corruptione carnis fuerat alienus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum á scripturis, quod ad conjunctiores majorem dilectionem habere debemus, quam ad meliores. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Timoth. 5. *Si quis suorum, et maxime domesticorum*, etc. *ut in arg. cont.* Numquam enim invenitur dictum tale de melioribus; puta, si quis meliorum curam non habet, *fidem*

negavit, et est infideli deterior. Insinuatur et id per hoc; quod conjunctos magis, quam meliores, commendat Apostolus ipsorum conjunctis, puta fratribus, maritis, etc. Ut patet Rom. 16. Ephes. 6. Coloss. 3. 4. et 1. Thess. 5. et 1. Timoth. 5. 6. et ad Philemonem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod consanguinei magis, quam alii, diligendi sunt. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Levit. 21. «Ne contaminetur sacerdos in mortibus civium suorum: nisi tantum in consanguineis, ac propinquis, idest supra patrem, et matrem, filium, et filiam, fratrem quoque, et sororem.» Ecce: quod opera majoris dilectionis ostendi mandat Deus erga consanguineos, scilicet interesse funeribus illorum, quam erga alios. Imo erga alios prohibet talia opera exhiberi á sacerdotibus: et hoc sub pœna contaminationis, idest irregularitatis cujusdam eos impedientis ad tempus á ministro tabernaculi. Exteriori autem effectui dilectionis debet respondere interior charitatis affectio, ut dicitur art. 7. argumen. contrar. Patet igitur, quod per tale mandatum differentiam dilectionis non solum exterioris, sed etiam interioris, denotavit Deus: hoc est, quod consanguinei tum effectu, tum affectu charitatis majori prosequendi sunt, præ aliis, etiam concivibus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina præsens, atque consolidetur.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse à scripturis, quod homo ex charitate magis debet diligere patrem, quam filium. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Exod. 20. «Honora patrem tuum, et matrem: ut sis longævus super teram.» Et 21. atque Levit. 20. «Qui maledixerit patri, vel matri, morte moriatur.» Per hanc enim promissionem longævitatis, quam nulli alii mandato ad proximum pertinenti apposuit, pro diligentibus parentes; et per determinationem mortis, quam non diligentibus eos comminatus est, monstravit Deus: quod de hoc majorem curam habet, quam de aliis: et consequenter, quod præ ceteris, etiam filiis, diligendi sunt parentes. Numquam enim dixit; «dilige filios tuos, ut sis longævus super terram, neque qui maledixerit filiis suis, morte moriatur.» Ex præmissis igitur patet, quod magis placet Deo, diligere parentes; quam diligere filios: et consequenter, quod magis simpliciter á nobis ex charitate, qua divinis mandatis obtemperamus, parentes diligendi sunt, quam filii. Adde, quod D. Ambrosius hunc locum, vel alium similem sic intellexit; dum ex loco isto, vel simili colligit id, quod *in arg. cont.* textus adducit, videlicet, quod post Deum diligendi sunt parentes, deinde filii. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, meritó fuisse insinuatum á scripturis, quod pater magis diligendus est, quam mater: Insinuatur autem id per hoc, quod ubicumque loquuntur de honore á filiis exhibendo parentibus (ut Exodi. 20. 21. Levit. 20. Deuteronom. 27. Proverb. 20. Ecclesiastici 23. Matth. 7.) semper anteponitur pater, puta dicendo: «Honora patrem, et matrem; Qui maledixerit patri, et matri,» etc. Ac si ex ipso ordine verborum dicatur aperte: hoc mandatum divinum magis erga patrem, quam matrem, servandum est, et consequenter magis diligendus est á filio pater, quam mater. Item insinuatur illud idem, et quidem clarius, per hoc quod dicitur Ecclesiastici 3. «Qui honorat patrem suum, vita vivet longiore.» Et 7. «Honora patrem tuum.» Ecce, quod mandata prius in lege de patre, et matre data, nunc tamquam á principaliori denominationem scriptura faciens repetit solum per explicationem patris, ac si per expressionem hanc solius patris dicatur manifeste, pater magis, seu principalius honorandus est; quamvis de matre etiam alias prius hoc ipsum expresse fuerit mandatum. Item insinuatur idem per hoc, quod subditur ibidem cap. 7. «Memento, quoniam, nisi per illos natus non fuisses; et retribue illis, quomodo et illi tibi.» Ecce: quod de parentibus, ut generantes sunt, idest, ut per illos nati sumus, loquens scriptura dicit, quod filius

retribuat illis modo illo, quo ipsi tribuerunt, scilicet hoc beneficium nativitatis filio. Cum igitur in generando filium pater modum excellentiorem teneat, quam mater, ut qui solus sit principium activum; patet, quod, si filius modo illo debet retribuere parentibus, quo ab eis tributum est sibi, debet procnldubio magis patrem honorare, idest, cum reverentia diligere, quam matrem, et consequenter patet, quod scriptura per hoc, quod dixit unum, dixit etiam aliud, idest, per hoc, quod dixit ly: *retribue illis, quomodo et illi tibi*, simul etiam connotavit, quod patrem diligere magis tenetur filius, quam matrem. Adde tum, quod ex his locis, vel similibus, tamquam scripturam recte interpretans, collegit Beatus Hieron. quod «post Deum omnium patrem diligendus est pater, et postea mater;» *ut in arg. cont.* textus adducit. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 11. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et doctoribus; quod parentes sunt magis diligendi, quam uxor. Insinuatur autem id per illas, et scripturarum, et doctorum authoritates, quæ in art. 9. et 10, append. recensitæ sunt. Si enim post Deum pater, postea mater, deinde domestici diligendi sunt, ut ibi doctores dicunt, patet, quod proculdubio secundum illos, pareutes plus, quam uxor, sunt charitate prosequendi. Simili modo dicta ibi scripturarum inflecte, quantum sufficit, ad hoc propositum. Insinuatur item idipsum per hoc, quod in vituperium quorumdam mente captorum inordinate propter amorem mulierum dicitur in apocryphis Esdræ, scilicet lib. 3. c. 4. «Et iterum diligit homo uxorem suam magis, quam patrem, aut matrem.» Nec mirandum, quod apocrypha Esdræ; nam lib. 3. et 4. nondum pro canonicis recepti sunt, allegentur, quoniam, licet non valeant hujusmodi ad fimandum fidem catholicam, valent tamen ad veritatem aliquam aliam ostendendam, cujus signum est, quod etiam á D. Th. citantur, p. p. q. 10. a. 6. arg. 1. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim, et consolidetur doctrina angelica præsens.

Ex art. 12. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *Raymundi Lull.* ut refert. Direct. Inqu. 2. p. qu. 9. dicens; quod non debemus diligere propter beneficia, nec magis propter majora. Per hoc enim, quod hic monstratur, nos teneri ex debito diligere benefactorem ratione excellentioris, idest profluentiæ beneficiorum ejus in nobis: quæ utique infert, quod bonum excellentius est in ipso, cum bonum sit sui diffusivum, et quanto magis diffusivum, tanto magis bonum: per hoc, inquam, error ille tamquam ingratissimus respuitur. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illum merito damnari á Ps. 114. «Convertere anima mea in requiem tuam, quia Dominus benefecit tibi. Quia eripuit animam meam de morte, oculos meos á lacrymis, pedes meos á lapsu. Placebo Domino,» et nota ly *quia;* Nota, quod ad excitandum magis animam suam ad convertendum se in requiem suam, idest ad diligendum Deum, enumerat distincte beneficia ab ipso recepta, sicut et ad idem fit in Ps. 102. Nota ly *Placebo Domino*, scilicet si conversa fueris tu *anima mea in requiem tuam* propter tot, tantaque beneficia tibi ab ipso collata. Converti enim animam in requiem suam est in proposito, diligere ex corde toto Deum, eique per omnia adhærere: juxta illud B. Augustini ad Dominum: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Item illum errorem merito damnari á psal. 77. 105. et Deut. 32. per hoc, quod ibi multipliciter vituperantur, castigantur, castigandique magis prænunciantur illi, qui beneficiorum divinorum obliti sunt, et ad amandum, serviendumque Deo ex beneficiis receptis juxta proportionem ipsorum beneficiorum, magis, ac magis non exarserunt, et (quod pejus est) post beneficiorum receptionem á benefactore Deo recesserunt omnino, vel saltem refriguerunt. Item merito damnari ab Eccl. 15. «Confitebor tibi Domine rex, collaudabo te Deum salvatorem meum: Confitebor nomini tuo» (ecce quantus dilectionis fervor per replicam istam significatus) «quoniam adjutor, et protector factus es mihi, et liberasti corpus meum á perditione, á laqueo iniquo, á labiis operantium mendacium, á rege iniquo, á rugientibus præparatis ad escam, de portis tribulationum, de altitudine ventris inferi, etc. Et in conspectu as-

tantium factus est mihi adjutor, etc. laudabit usque ad mortem anima mea Dominum. Propterea confitebor, et laudem dicam tibi, et benedicam nomini Domini.» Hæc ibi sparsim. En, quanta distinctione beneficiorum utitur in enumerando: ut et ostendat nos propter singula debere excitari singillatim, et obligari ad amandum Deum, Deo ipsi gratias multas referendum, eidemque ex intimis cordium medullis per charitatem serviendum. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 13. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod ordo charitatis remanet in patria. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Rom. 13. *Quæcumque á Deo sunt, ordinata sunt.* Non minus vero charitas in patria est á Deo, quam in via: imo quodammodo magis: et consequenter per hoc dictum applicatum, ut convenit, ad charitatem patriæ, Apostolus vult dicere, quod charitas in patria erit ordinata. Quod si addas, quod patriæ charitas est quodammodo magis á Deo (ut tactum est) quam charitas viæ; tunc necessario concludes tu, Apostolicæ sententiæ superædificans, quod charitas in patria erit magis absolute ordinata (conformiter, scilicet ad articulum) quam nunc sit in via. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO VIGESIMA SEPTIMA,

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu charitatis: et primo de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, quid sit magis proprium charitatis, utrum amare, vel amari.

Secundo, utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.

Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus.

Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari.

Quinto, ut possit amari totaliter.

Sexto, utrum ejus dilectio habeat modum.

Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum.

Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum,

ARTICULUS I.

Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare.

Pro affirmativa.=Videtur, quod charitatis sit magis proprium amari quam amare.

1. Meliores debent magis amari quam amare. Sed charitas in melioribus melior invenitur. Ergo charitatis magis proprium est amari quam amare.

2. Illud quod est melius, est magis conveniens charitati. Sed amari est melius quam amare. Ergo amari est magis conveniens et proprium charitati.

Minor prob. Illud quod est magis conveniens naturæ est melius. Sed amari est magis conveniens naturæ. Unde Phil. dicit 8. Ethic. c. 8. *Multi volunt magis amari quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi.* Ergo amari melius est quam amare.

3. Homines amant quia amantur. Ergo charitas magis consistit in amari quam in amare.

Antec. prob., quia Aug. dicit in lib. de cathechizandis rud. c. 4. quod *nulla est maior provocatio ad amandum quam prævenire amando.*

Conseq. prob., quia propter quod unumquodque tale et illud magis. Unde si amari est causa, ut quis amet, amari potius quid erit quam amare, et in amari magis consistet charitas.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Amicitia magis consistit in amare, quam in amari, ut Phil. dicit lib. 8. Ethic. cap. 8. Sed charitas est quædam amicitia. Ergo charitas magis consistit in amare, quam in amari.

Determinatio.

Conclusio. Charitati magis convenit amare, quam amari.

Prob. dupliciter, scilicet ratione et á signo. Ratio est: quod convenit alicui secundum propriam rationem, per se et essentialiter, magis ei convenit quam illud, quod convenit ei secundum communem rationem, et per aliud. Sed charitati convenit amare per se et essentialiter, et secundum propriam rationem charitatis; amari vero convenit ei solum secundum communem rationem et per aliud. Ergo charitati magis convenit amare, quam amari.

Maior est ex se manifesta. Minor prob. quoad utramque partem, et quoad primam, scilicet quod amare conveniat charitati secundum propriam rationem, et per se et essentialiter, in quantum est charitas

Probatur. Quælibet virtus per se habet inclinationem ad proprium actum. Sed charitas est virtus, cujus proprius actus est amare. Amari enim non est actus ejus, qui habet charitatem et amatur, sed alterius, ut patet. Ergo amare convenit charitati per se, et essentialiter, in quantum est charitas.

Altera pars, scilicet quod amari conveniat charitati per aliud, et secundum communem rationem, prob., quia amare convenit charitati secundam rationem communem boni, prout charitas est quoddam bonum, ad quod alius movetur.

Secundo probatur conclusio duplici signo. Primum est quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur, quinimo si amentur et non ament, vituperantur. Secundum signum est quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari. *Quædam* enim, ut Philos. dicit in eodem libro 8. Ethicorum capite 8. *filios suos dant nutrici*, ex quo sequitur ut minus amentur á filiis; sed ipsæ matres reamari non quærunt, cum non contingat, quia filii propter eorum ignorantiam non possunt matri retribuere convenientem amorem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maior. quod meliores possunt dupliciter considerari. Uno modo, ut meliores sunt. Alio modo, ut habentes charitatem sunt. Vel sub aliis verbis, et in idem redit, charitas dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum rationem communem boni, ut scilicet est quoddam amabile bonum. Alio modo, secundum propriam rationem charitatis. Primo modo considerata, facit eum qui charitatem habet, bonum; et maior charitas facit meliorem et magis amabilem. Secundo vero modo considerata facit eum qui habet charitatem amantem, et maior charitas facit magis amantem. Melior igitur in eo quod melior, debet magis amari: sed in eo quod est habens charitatem, est magis amans. Et hoc esse verum ostenditur. Nam si sint duo habentes charitatem, quorum unus maiorem, alius vero minorem charitatem habeat, qui habet maiorem charitatem, plus diligit eum qui habet minorem charitatem, quam ab eo diligatur: nam qui habet maiorem charitatem, diligit eum qui habet minorem charitatem, quantum diligibilis est. Ille vero qui habet minorem charitatem, diligit eum qui habet charitatem maiorem, minus quam sit diligibilis. Ex quo manifestissime apparet quod magis proprium est charitati diligere, quam diligi, quia ipsa numquam minus diligit, quod infra ipsam est quam sit diligibile, et tamen minus diligitur, quam debeat diligi. Et propter hoc Deus qui

est ipsa charitas, magis diligit nos quam á nobis diligatur, et inter creaturas habentes charitatem, quæ habent maiorem charitatem, magis diligunt quam diligantur. Magis igitur proprium est charitati, ut diligat quam ut diligatur.

Ad 2. Negatur minor. Ad minorem probationis dicitur quod ratio, quare homines communiter cupiant plus amari quam ament, est quia communiter homines quærunt honorari. Sicut enim honor exhibetur in testimonium alicujus boni existentis in honorato, ita amatur quis quia est aliquod bonum amabile in amato: quærunt igitur homines amari, quia quærunt honorari, unde amari quærunt, non propter se, sed propter aliud. Habentes autem charitatem, quærunt amare, non propter aliud, sed propter se: cum enim amare sit proprius actus charitatis, et actus cujuslibet virtutis sit bonum ipsius virtutis, sequitur quod charitati magis amare, quam amari sit proprium.

Ad 3. Dicitur ad antecedens quod amati amant, non quia amari sit finis amantis, sed quia est quasi via ad hoc, ut aliquis amet. Unde neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod valet illa maxima in his quæ sunt vere causæ, quod non est in proposito, ut dictum est. Amari enim non est causa, ut quis amet, sed solum dispositio et provocatio quædam.

ARTICULUS II.

Utrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.

Pro affirmativa. = Videtur, quod amare, secundum quod est actus charitatis, nihil aliud sit quam benevolentia.

1. Velle bonum alicui, idem est quod benevolentia. Sed *Amare est velle bonum alicui*, ut Phil. dicit 2. Reth. c. 4. Ergo amare etiam secundum quod est charitatis actus, est benevolentia.

2. Actus tendens in bonum, nihil aliud est quam benevolentia. Sed amare est actus tendens in bonum. Ergo amare idem est quod benevolentia.

Minor prob. Actus voluntatis est tendens in bonum. Sed amare etiam ut est actus charitatis, est actus voluntatis. Ergo amare est actus tendens in bonum.

Minor hujus prob. Habitus charitatis est in voluntate. Ergo et actus charitatis est actus voluntatis.

Consequentia hæc prob., quia ejus est actus, cujus est habitus.

3. Actus cui conveniunt ea quæ ad benevolentiam pertinent, idem est quod benevolentia. Sed amori conveniunt ea quæ pertinent ad benevolentiam. Ergo amare idem est quod benevolentia.

Minor manifestatur. Nam Phil. 9. Ethic. cap. 4. ponit quinque conditiones ad amicitiam (quæ est amoris species) pertinentes, quarum prima est, quod homo velit amico bonum. Secunda est, ut velit ei esse et vivere. Tertia est quod ei delectabiliter convivat. Quarta est, quod eadem eligat. Quinta, ut ei condoleat et congaudeat. Quarum primæ duæ manifestissime ad benevolentiam pertinent. Velle enim bonum et esse et vivere alicui, benevolentia est. Ergo amori conveniunt ea quæ ad benevolentiam pertinent.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Amicitia non est idem quod benevolentia. Sed charitas est amicitia, ut dictum est supra, quæst. 23. artic. 1. Ergo dilectio quæ est charitatis actus, non est idem quod benevolentia.

Maior prob., quia Phil. 9. Ethic. cap. 5. dicit quod *benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium.*

Determinatio.

Conclusio. Amor secundum quod est actus charitatis, non est simpliciter idem quod benevolentia.

Prob. præmittendo quod amor duplex est. Quidam est in appetitu sensitivo. Quidam vero est in appetitu intel-

lectivo, qui est voluntas. Ostenditur igitur quod benevolentia differat ab amore, tum ut est in appetitu sensitivo, tum ut est in appetitu intellectivo.

Et primum ostenditur dupliciter. Primo: illud quod cum quodam impetu inclinat in aliquid, non est idem quod benevolentia. Sed amor secundum quod est in appetitu sensitivo, cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Ergo amor, secundum quod est in appetitu sensitivo, non est simpliciter idem quod benevolentia.

Maior prob., quia benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alicui bonum volumus: hoc autem fit, non cum aliquo impetu, sed ex solo judicio rationis. Unde actus qui fit cum impetu, non est idem cum benevolentia, quæ fit sine aliquo impetu.

Minor probatur. Omnis passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Sed amor ut est in appetitu sensitivo, est quædam passio. Ergo amor sic acceptus, est cum impetu.

Et confirmatur, quia Philos. lib. 9. Ethicorum capite 5. hanc differentiam ponit inter amorem, qui est passio, et benevolentiam, dicens quod benevolentia non habet dissentionem et appetitum, idest aliquem impetum inclinationis, sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui.

Secundo. Amor qui est ex appetitu sensitivo, est ex quadam consuetudine, idest ex conversatione, sive frequentia cum re amata. Benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de duobus certantibus simul, quorum alterum vellemus vincere, quamvis forte numquam aliquem illorum cognoverimus. Ergo benevolentia non est idem quod amor, qui est in appetitu sensitivo.

Secundum autem, scilicet quod amor qui est in appetitu intellectivo, differat á benevolentia, ostenditur, quia amor secundum quod est in appetitu intellectivo, importat quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ut ad se pertinens. Benevolentia vero est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita aliqua unione affectus ad ipsum. Ergo amor appetitus intellectivi non est idem quod benevolentia.

Corollarium. Ex quibus sequitur quod dilectio, secundum quod est actus charitatis, includat quidem benevolentiam, sed supra ipsam addit unionem affectus diligentis ad rem dilectam.

Et hac ratione dixit Phil. in eodem l. 9. Ethic. c. 5. quod *benevolentia est principium amicitiæ.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod amare includit quidem velle bonum amato, tamen ad completam amoris rationem requiritur ulterius unitas affectus cum re amata, ut dictum est. Philos. autem loco citato diffinit amare, non ponens omnia quæ sunt de ejus ratione, sed solum illud, in quo maxime manifestatur dilectionis actus, quod est velle bonum rei amatæ.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod amor est actus tendens in bonum, secundum unionem affectus, et per hoc á benevolentia quæ hoc non requirit, discriminatur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod amori conveniunt ea quæ conveniunt benevolentiæ, diverso tamen modo. Benevolentiæ enim conveniunt illæ duæ priores conditiones, scilicet velle bonum et velle vivere, et esse alicui, tamen absque unione secundum affectum. Amori autem omnes illæ conditiones conveniunt, præsupposita unione affectiva cum re amata, et hoc manifestatur: nam illa omnia in tantum pertinent ad amicitiam, in quantum proveniunt ex amore quem aliquis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur. Unde amícus vult bonum amici,

vult ei vivere, delectabiliter ei convivit, eadem eligit, condolet et congaudet de eisdem, quatenus amicus est ei unitus per affectum.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

Pro negativa. = Videtur, quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate.

1. Quod est incognitum nobis, non propter se, sed per aliud amatur. Sed Deus secundum se est nobis incognitus. Ergo Deus per aliud amatur.

Utraque propositio probat. authoritate Greg. dicentis Hom. 11. Evang. *Ex his quæ novit animus, discit incognita amare.* Ex qua authoritate patet primo maior, quia ex ea habetur, quod incognita per cognita amantur. Patet etiam minor, quia Gregor. vocat incognita intelligibilia et divina; cognita vero vocat sensibilia. Amatur igitur Deus propter sensibilia cognita, et non propter seipsum.

2. Quod per aliud cognoscitur, per aliud amatur. Sed Deus per aliud cognoscitur. Ergo Deus per aliud amatur.

Maior prob., quia amor sequitur cognitionem. Unde quod per aliud cognoscitur, per aliud amatur.

Minor prob., quia Rom. cap. 1. dicitur. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

3. Quod diligitur propter bonum speratum ab ipso, vel propter malum timendum, non diligitur propter se ipsum. Sed Deus ex charitate diligitur propter bonum speratum, et propter malum timendum. Ergo Deus non diligitur propter seipsum.

Minor prob., quia *charitas, qua Deum diligimus, introducitur per spem*, ut dicit Glos. interlin. in illud Matth. cap. 1. *Abraham genuit Isaac*, quæ expectat aliquid adipisci. Et per timorem, ut Augustin. dicit tract. 9. in 1. Canon. Joan. Qui timor est de malo timendo. Igitur Deum ex charitate non diligimus, nisi quia speramus aliquid ab eo, vel aliquid timemus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod est fruendum, diligitur propter seipsum. Sed Deo est fruendum. Ergo Deus diligitur propter seipsum.

Maior probatur, quia August. dicit lib. 1. de doct. Christ. c. 4. quod *frui est inhærere amore alicui propter seipsum.*

Minor est Aug. ibidem.

Determinatio.

Distinctio. Cum ly propter importet habitudinem alicujus causæ, et quadruplex sit genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficientis et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid, quatuor modis potest intelligi, aliquid diligi propter aliud. Uno modo, ut ly propter dicat habitudinem causæ finalis, secundum quem modum diligimus medicinam propter sanitatem, ad quam tamquam ad finem medicina ordinatur. Secundo, ut ly propter dicat habitudinem causæ formalis, secundum quem modum diligimus hominem propter virtutem formaliter sibi inhærentem, qua formaliter est bonus et diligibilis. Tertio, ut ly propter dicat habitudinem causæ efficientis, secundum quem modum diligimus filium, quia est filius talis patris. Quarto ut ly propter significet habitudinem causæ materialis, sive materialis dispositionis, secundum quem modum diligimus aliquem propter beneficia ab eo recepta, per quæ dispositi fuimus ad ipsum diligendum.

Potest igitur quæsitum hoc intelligi his quatuor modis. Utrum scilicet Deus diligatur ex charitate propter aliud quod habeat rationes causæ finalis, vel formalis, vel efficientis, vel materialis, sive dispositivæ vel diligatur solum per se, et non per aliquid aliud.

1.ª Conclusio. Deus non diligitur

propter aliud, quod habeat rationem causæ finalis, sed propter seipsum.

Prob. Qui non ordinatur ad alium finem, sed ipse est omnium finis, non diligitur propter aliud, quod habeat rationem finis, sed propter seipsum. Sed Deus non ordinatur ad aliud tamquam ad finem, sed ipse est omnium finis. Ergo Deus non diligitur propter aliud habens rationem finis, sed propter seipsum.

2.ª Conclusio. Deus non diligitur propter aliud, quod habeat rationem causæ formalis, sed propter seipsum.

Prob. Quia Deus non informatur aliquo alio, ad hoc ut sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt.

3.ª Conclusio. Deus non diligitur propter aliud, tamquam per causam efficientem.

Prob. Quia Deo non inest ab altero bonitas, sed ab ipso effluit in omnia alia.

4.ª Conclusio. Deus diligitur propter aliud dispositivum, quo disponimur ad ejus dilectionem.

Manifestatur. Quia ex aliquibus aliis disponimur ad hoc, ut in Dei dilectione proficiamus: puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus. Quæ quidem disponunt nos ad dilectionem charitatis erga Deum, non tamen Deus ex charitate diligitur, quousque eum diligamus propter seipsum. Sicut quamvis possimus disponi ad amandum aliquem ex beneficiis acceptis, tamen non amatur ut amicus, nisi ametur propter seipsum, et propter propriam virtutem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob. quod incognita per cognita diliguntur, et animus ex his quæ novit, discit incognita amare, non quod cognita sint ratio diligendi incognita, per modum causæ finalis, formalis, vel efficientis; sed quia per hæc homo disponitur ad amandum incognita. Cognitio igitur sensibilium disponit nos ad Dei dilectionem, non autem est ratio, ut Deum diligamus, sed ratio diligendi Deum ex charitate, est ejus bonitas.

Ad 2. Dicitur quod aliquid cognosci per aliud, potest duobus modis intelligi. Uno modo, ut illud aliud sit quo acquiritur scientia de illo. Alio modo ut illud aliud sit ratio cognoscendi. Sicut possumus dicere, quod primo modo cognoscam naturam lapidis per aliud, quatenus á magistro lapidis scientiam accepi et acquisivi. Per aliud autem secundo modo haberem scientiam, si per aliam extraneam rationem cognitionem lapidis haberem. Ad formam igitur dicitur ad maiorem quod illud: quod per aliud cognoscitur, per aliud amatur; si illud aliud sit râtio cognoscendi, verum est. Si autem illud aliud sit solummodo ratio, et causa acquirendi scientiam de alio, non est ratio amandi: potest enim quando scientia de aliquo est acquisita per alium, nihilominus per se illud cognosci. Sicut, licet scientia de triangulo acquiratur per magistrum docentem, tamen per se triangulus cognoscitur. Dei igitur cognitio potest per aliud acquiri, puta per sensibilia, tamen Deum secundum seipsum, et non per alia, tamquam per rationem cognoscendi cognoscimus, secundum illud Jo. 4. *Jam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus et scimus, quia hic est vere salvator mundi.* Per se igitur cognoscitur Deus et per se amatur.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod spes, et timor ducunt ad charitatem, non tamquam causæ finales, aut formales, aut efficientes, sed ut quædam dispositiones, ut ex dictis quæstione 17. articulo 8. patet.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

Pro negativa.=Videtur, quod Deus in hac vita non possit immediate amari.

1. Qui immediate amatur, immediate

cognoscitur. Sed Deus in hac vita non potest immediate cognosci. Ergo Deus in hac vita non potest immediate amari.

Maior, quia *incognita amari non possunt*, ut Aug. dicit 10. de Trin. c. 1. Unde unumquodque, sicut cognoscitur, amatur.

Minor, quia *videmus nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur 1. Cor. 13.

2. Homo non potest cognoscere Deum in hac vita immediate. Ergo multo minus potest eum in hac vita immediate amare.

Consequentia probatur, quia amare Deum, maius est quam sit ipsum cognoscere: *qui* enim *adhæret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur 1. Corint. Ergo si homo non potest Deum immediate in hac vita cognoscere, multo minus poterit eum immediate amare.

Conseq. hæc prob., quia qui non potest quod est minus, nec potest quod est maius.

3. Peccatum est magis in voluntate, quam in intellectu. Ergo homo minus potest Deum diligere immediate quam Deum immediate cognoscere.

Conseq. prob., quia per peccatum homo á Deo distinguitur, secundum illud Isa. 59. *Peccata vestra diviserunt inter vos, et Deum vestrum.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Charitas viæ non evacuatur in patria, ut dicitur 1. Cor. 13. Ergo per charitatem Deus in hac vita immediate diligitur.

Conseq. prob., quia enim Dei cognitio est mediata et ænigmatica, evacuabitur in patria, ut ibidem Apost. dicit. Unde cum charitas non evacuetur, immediate Deum diligit.

Determinatio.

Conclusio. Charitas immediate diligit Deum, alia vero diligit mediante Deo.

Prob. ex differentia quæ est inter cognitionem et dilectionem. Actus enim cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc, quod cognitum est in cognoscente. Actus vero appetitivæ virtutis perficitur per hoc, quod appetitus inclinatur in ipsam rem, ut dictum est alias, et præcipue prima parte quæst. 82. art. 3. Ex qua differentia sequitur alia differentia inter actum voluntatis et intellectus, quæ est quod actus appetitivæ virtutis perficitur per hoc, quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Actus vero potentiæ intellectivæ perficitur per hoc, quod cognitum est in cognoscente. Ex quo sequitur adhuc alia differentia, quæ est quod actus appetitivæ virtutis est secundum conditionem ipsarum rerum. Actus vero intellectus est secundum quod res sunt in cognoscente: hoc est, actus voluntatis sequitur ordinem, quem habent res in seipsis; actus vero intellectus sequitur ordinem, quem habent in ipsa cognitione. Ordo autem rerum est, ut Deus sit propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, et cætera sint cognoscibilia et diligibilia in ordine ad Deum, qui est ipsa veritas et bonitas per essentiam. Quoad nos vero in actu cognitionis non potest ordo, qui est in ipsis rebus, servari, quia nostra cognitio ortum habet á sensu, et quia objectum sensus sunt sensibilia, ideo quoad nos prius cognoscuntur sensibilia, quam spiritualia, sed tamen terminus cognitionis est in eo, quod est maxime á sensu remotum. Actus autem appetitus semper attendit ordinem ipsarum rerum, et incipit ubi desinit actus cognitionis. Quia igitur Deus est primum bonum et primum diligibile, ideo appetitus qui ad res fertur, ipsum Deum, etiam in hac vita, secundum se et immediate, diligere potest.

Cognitio autem præsentis vitæ ad Dei immediatam cognitionem non se extendit, sed solum per sensibilia ipsum cognoscit per modum remotionis et excellentiæ, ut prima parte qu. 2. dictum est. Amamus igitur Deum, et ex Dei amore ad amorem creaturarum procedi-

mus: sed in cognitione oppositus ordo servatur; procedimus enim á cognitione creaturarum ad Dei cognitionem. Et breviter dicitur, quod Deum secundum se in hac vita amamus, quia actus appetitus primo amat illud, quod est secundum se amabile, cum sequatur ordinem rerum secundum se. Cognoscimus autem primo res sensibiles, quia sunt proximiores sensui, ex quo nostra intellectiva cognitio dependet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod quamvis incognita amari non possint, non oportet tamen ut sit idem ordo cognitionis et dilectionis: dilectio enim est terminus cognitionis, et ideo ubi desinit cognitio, incipit dilectio, scilicet in ipsa re quæ per aliam cognoscitur. Unde maior est absolute falsa: quod enim per aliud cognoscitur, per se et non per aliud amatur: cum illud, quod per aliud cognoscitur, sit terminus cognitionis, et per consequens principium dilectionis, sive primum dilectum.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur; quod imo quia dilectio Dei est quid maius, quam sit Dei cognitio, maxime secundum statum præsentis vitæ, sequitur quod Dei dilectio præsupponat Dei cognitionem possibilem in hac vita, quæ est cognitio per creaturas; et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas tendit in aliud, scilicet in creaturarum causam, et dilectio incipit in id, in quod tendit cognitio, hinc fit ut dilectio incipiat in ipsum Deum, in quem tendit cognitio intellectus nostri per creaturas, et á Deo in creaturas derivetur: unde fit quædam circulatio cognitionis, et amoris, dum cognitio incipit á creaturis, et per illas tendit in Deum, et amor incipit in Deum, et inde ad creaturas derivatur, dum creaturas propter Deum diligit. Unde negatur etiam secunda consequentia, ex hoc enim quod amor Dei est quid maius in hac vita quam ejus cognitio, sequitur tantum quod non possimus Deum amare, nisi præsupposita cognitione possibili in hac vita. Et ad prob. jam dictum est, quod intellectus noster potest Deum cognoscere per creaturas, unde per hanc cognitionem, quæ est quid minus, pervenit ad Dei amorem, qui est quid maius.

Vel potest conformiter ad prædicta formalius responderi. Negatur enim consequentia. Ad antecedens probationis dicitur, quod si sermo sit de cognitione Dei per creaturas, conceditur, quod maius sit Deum amare quam ipsum cognoscere: et tunc negatur etiam secunda consequentia: et ad probationem dicitur, quod facit transitum á cognitione Dei mediata quæ habetur per creaturas, ad cognitionem Dei immediatam quæ non habetur in hac vita. Si vero in eodem antecedente sit sermo de cognitione Dei immediata, falsum est: maius est enim Deum immediate cognoscere, quam amor immediatus, saltem vitæ præsentis: unde in hac vita non possumus Deum immediate cognoscere, quia hoc maius est quam ipsum in hac vita immediate amare: et per hoc remanet undequaque solutum argumentum.

Ad 3. Negatur consequentia: ex hoc enim, quod per peccatum homo á Deo distinguitur, non sequitur quod non possit homo secundum se Deum diligere: sed sequitur oppositum: quia enim per charitatem tollitur aversio hominis á Deo, quæ causatur ex peccato: quæ aversio non tollitur per solam Dei cognitionem; ideo charitas immediate unit animam Deo.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit totaliter amari.

Pro negativa.=Videtur, quod Deus non possit totaliter amari.

1. Qui totaliter amatur, totaliter cognoscitur. Sed Deus non potest totaliter cognosci. Ergo Deus non potest totaliter amari.

Maior prob., quia amor sequitur cognitionem.

Minor prob., quia Deus non potest á nobis comprehendi; qui tamen comprehenderetur, si totaliter cognosceretur.

2. Cor hominis non potest totaliter Deo uniri. Ergo Deus non potest ab homine totaliter amari.

Antec. prob., quia *Deus est maior nostro corde*, ut dic. 1. Joan. cap. 3.

Conseq. prob., quia amor est unio quædam, ut Dionysius dicit cap. 4. de div. nom.

3. Si homo totaliter Deum amare posset, sequeretur quod aliquis alius á Deo posset Deum diligere, sicut Deus seipsum diligit, quod est inconveniens. Ergo homo non potest Deum totaliter amare.

Conseq. prob., quia Deus seipsum totaliter amat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Deuter. 6. dicitur, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Cum dilectio intelligatur quasi medium quoddam inter amantem et amatum, cum quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam: et sensus est, an Deum totaliter, idest totum quoad Deum pertinet, homo possit diligere. Secundo, quod totalitas referatur ad diligentem: et sensus est, an homo totis suis viribus possit Deum diligere. Tertio, ut totaliter designet comparationem diligentis ad rem dilectam: et sensus est, utrum homo diligere possit Deum totaliter, idest tantum quantum est secundum se diligibilis.

Ad quæsitum.

1.ª Conclusio. Homo potest totaliter Deum diligere, secundum quod totalitas refertur ad rem dilectam: idest totum Deum, et omnia quæ Dei sunt et ad Deum pertinent, potest diligere.

Manifestatur, quia totum quod ad Deum pertinet, debet homo diligere, puta secundum quod est unus secundum essentiam, et trinus in personis, et infinitus, et tandem omnia quæ in Deo sunt.

2.ª Conclusio. Homo potest diligere Deum totaliter, secundum quod totalitas refertur ad diligentem.

Manifestatur, quia homo debet diligere Deum ex toto posse suo, et quicquid habet, ad Dei amorem ordinare secundum illud Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

3.ª Conclusio. Homo non potest diligere Deum totaliter, secundum quod significatur comparatio diligentis ad rem dilectam, ita scilicet ut modus diligentis sit modus rei dilectæ.

Prob. Quod est infinite diligibile, non potest á creatura diligi tantum quantum est diligibile. Sed Deus est infinite diligibilis. Ergo Deus á nulla creatura potest diligi tantum quantum est diligibilis.

Maior prob., quia omnis virtus creaturæ sive naturalis sive infusa, est finita. Unde nulla virtus creaturæ potest habere actum dilectionis infinitum.

Minor prob. Bonum infinitum est infinite diligibile. Sed Deus est bonum infinitum. Ergo Deus est infinite diligibilis.

Maior hujus prob., quia unumquodque est diligibile, in quantum est bonum infinitum: unde infinitum infinite est diligibile.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur concludere quod Deus non potest totaliter amari secundum tertium modum, idest Deus non potest amari tantum quantum amabilis est, sicut nec cognosci, ut alias dictum est: tamen potest totaliter amari, secundum quod ly totaliter refertur ad rem cognitam et amatam, ut dictum est: secundum quem modum potest etiam totaliter cognosci: cognoscentes enim Deum, totum Deum

cognoscunt, ut etiam in prima parte quæst. 12. dictum est.

Ad formam autem argumenti, dicitur ad maiorem, quod, Qui amatur totaliter, idest tantum quantum est amabilis, cognoscitur etiam tantum quantum est cognoscibilis, verum est. Sed qui amatur solum totaliter, idest totus, non est necesse ut cognoscatur nisi aliquo modo, Unde in hoc sensu falsa est ipsa maior. Ad cujus probationem dicitur quod amor sequitur cognitionem, non tamen sequitur modum et quantitatem cognitionis, ut ex dictis art. præced. patet.

Ad 2. Dicitur quod probat tertiam conclusionem: cor enim nostrum non potest totaliter amare Deum, diligendo ipsum tantum quantum est diligibilis: qnia Deus infinitus est, cor autem humanum finitum est, et limitatæ virtutis.

Ad 3. Similiter dicitur probare tertiam conclusionem: si enim homo diligeret Deum totaliter, idest ut est diligibilis, homo Deum diligeret tantum quantum Deus se diligit: quod est impossibile. Si tamen totaliter in antecedente positum, referatur ad rem dilectam vel ad diligentem, negatur consequentia: etsi enim homo omnia quæ ad Deum pertinent, diligere possit, et totis suis viribus in præsenti vel futura vita Deum amet; tamen non sequitur quod diligat Deum sicut se diligit Deus: quia Deus se totum et tota sua virtute, et sicut diligibilis est, diligit: quod homo attingere non potest.

Ad argumentum pro affirmativa.

Ad argumentum pro affirmativa dicitur quod probat secundam conclusionem: diligere enim potest homo Deum totaliter idest totis viribus suis, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

Pro affirmativa.=Videtur, quod divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

1. Quod est optimum, habet modum. Sed dilectio Dei est optima. Ergo divinæ dilectionis est aliquis modus.

Maior prob., quia ratio boni consistit in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro de natura boni cap. 3.

Minor, quia ad Col. 3. dicitur, *super omnia charitatem habete.*

2. Augustinus in libro de moribus Ecclesiæ cap. 8. quærit modum dilectionis, dicens: «dic mihi, quæso te, quis «sit diligendi modus: vereor enim ne plus «minusve quam oportet, inflammer desi«derio et amore Domini mei.» Ergo divinæ dilectionis est aliquis modus.

Conseq. prob., quia frustra quæreret modum divinæ dilectionis, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus.

3. Quod habet mensuram, habet modum. Sed actus divinæ dilectionis habet mensuram. Ergo actus divinæ dilectionis habet modum.

Maior prob., quia ut Augustinus dicit 4. super Gen. ad literam cap. 3. *modus est quem unicuique rei propria mensura præficit.*

Minor prob. Actus voluntatis humanæ habent mensuram. Sed divina dilectio est actus humanæ voluntatis. Ergo actus divinæ dilectionis habet mensuram.

Maior hujus prob., quia mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Sicut igitur ratio mensurat exteriorem actum charitatis, et dat ei modum, secundum illud ad Rom. 12. *Rationabile sit obsequium vestrum*; pari modo actus dilectionis habebit mensuram et modum præfixum sibi á ratione.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Bernardus dicit in libro de diligendo Deum, quod *causa diligendi Deum, Deus est, modus, sine modo diligere.*

Determinatio.

Conclusio. Actus divinæ dilectionis non habet aliquem modum ultra quem progredi non possit, sed quantumcum-

que diligat, semper ad ulteriora se extendere potest.

Probatur. Actus procedens á potentia finita, cujus ratio agendi est infinita, non habet modum in plus et in minus, ultra quem progredi non possit. Sed actus divinæ dilectionis est á potentia creaturæ, quæ est finita, et habet rationem infinitam, scilicet divinam bonitatem, quam numquam perfecte attingere potest, diligendo quantum diligibilis est. Ergo actus divinæ dilectionis non habet aliquem modum præfixum, ultra quem progredi non possit; sed quantumcumque diligat, semper ad ulteriora procedere potest: et propter hoc dicitur quod divinæ dilectionis actus non habet modum, scilicet præfixum, ultra quem non oporteat progredi.

Maior probatur, quia modus mensurationem quamdam importat: commensuratio autem actus sumitur ex ratione agendi quæ est in objecto: unde actum aliquem habere modum, est ipsum esse commensuratum rationi agendi objecti: sicut magnitudo misericordiæ desumitur ex magnitudine miseriæ cui subvenitur: unde actus cujus ratio agendi est infinita, nullum habere potest præfixum modum.

Vel aliter conformius ad literam probatur conclusio. Actus qui est finis omnium nostrarum affectionum, et conjungit nos ultimo fini, non habet modum præfixum ultra quem progredi non possit. Sed actus divinæ dilectionis est finis omnium affectionum humanarum, et immediate conjungit nos ultimo fini; scilicet Deo. Ergo actus divinæ dilectionis non habet modum.

Maior probatur, quia appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino; eorum vero quæ sunt ad finem, est aliquis terminus: non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed solum medicinæ de qua dat, non tantum quantum potest, sed quantum sit proportionata ad sanitatem. Actus igitur qui est circa ipsum ultimum finem, nullum habet modum præfixum, sed ejus modus est non habere modum, unde divina dilectio non habet modum aut terminum; sed semper potest ad ulteriora conari, et ejus modus est semper magis ac magis diligere. Invenitur igitur modus in charitate, quatenus est mensura et regula actionum humanarum quas omnes in Deum ordinat, propter quod dictum est charitatem esse ordinatam: non autem est modus in charitate, quatenus habet rationem mensurati á divina bonitate, quam ut objectum et ratio respicit ejus actus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod illud quod est optimum, habet modum optimo convenientem: qui modus et ordo est esse sine modo et ordine, et talis est modus conveniens mensuræ: quia enim illud quod est per se potius est eo quod est per aliud, bonitas mensuræ quæ per se habet modum, potior est bonitate mensurati quæ habet modum per aliud, idest per ipsam mensuram. Quia igitur charitas habet modum secundum quod modus in mensura invenitur, propterea præeminet aliis virtutibus quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod Augustinus ibidem subjungit quod *modus diligendi Deum, est ut ex toto corde diligatur*, idest ut diligatur quantum quis potest diligere, et hoc pertinet ad modum, qui convenit mensuræ.

Ad 3. Negatur minor. Ad minorem probationis dicitur quod actus humanæ voluntatis duplex est. Quidam habet objectum quod subjacet judicio humanæ rationis: quidam vero est actus cujus objectum est supra humanam rationem. Actus humanæ voluntatis, cujus objectum subjicitur judicio rationis, habet modum et mensuram ab ipsa humana ratione; non autem actus cujus objectum excedit judicium rationis; et talis est actus divinæ dilectionis, cujus ob-

jectum est Deus, qui supra rationem existit. Unde negatur universaliter ipsa maior, scilicet quod omnis actus voluntatis humanæ habeat mensuram. Ad prob. dicitur quod non est simile de interiori actu charitatis, et de actibus exterioribus. Interior enim actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat, secundum illud Psal. 72. Mihi adhærere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem, et ideo sunt commensurandi, et secundum charitatem, et secundum rationem.

ARTICULUS VII.

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum.

Pro affirmativa. = Videtur quod sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum.

1. Dilectio quæ meretur mercedem, est magis meritoria quam ea quæ non meretur mercedem. Sed dilectio inimici meretur mercedem, non autem dilectio amici. Ergo dilectio inimici est magis meritoria quam dilectio amici.

Minor prob., quia Matth. 5. dicitur. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* quasi dicat, *nullam.*

2. Quod procedit ex maiori charitate, est magis meritorium. Sed diligere inimicum procedit ex maiori charitate. Ergo diligere inimicum est magis meritorium.

Maior prob., quia tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex maiori charitate procedit.

Minor prob., quia diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Aug. dicit in Enchir. c. 73. diligere vero amicum est charitatis imperfectæ.

3. Actus qui est cum maiori conatu ad bonum, est magis meritorius. Sed ad hoc, ut homo diligat inimicum, indiget maiori conatu quam ad hoc, ut diligat amicum. Ergo diligere inimicum, est magis meritorium.

Maior prob. Quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur 1. Cor. 3. Unde ubi est maior conatus, ibi maius meritum.

Minor prob., quia diligere inimicum; est difficilius quam diligere amicum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod est melius, est magis meritorium. Sed diligere amicum melius est quam diligere inimicum. Ergo diligere amicum, est magis meritorium quam diligere inimicum.

Minor probatur. Diligere meliorem est melius. Sed qui amicum diligit, meliorem diligit; melior est enim amicus quam inimicus. Ergo qui amicum diligit, meliorem diligit.

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Distinctio. Istæ duæ dilectiones, scilicet amici et inimici dupliciter possunt comparari ad invicem. Uno modo, ex parte proximi qui diligitur, qui est amicus et inimicus. Alio modo, ex parte rationis propter quam uterque diligitur, quæ ratio in charitativa dilectione est Deus, ut dictum est q. 25. art. 1.

1.ª Conclusio. Dilectio amici, ex parte eorum qui diliguntur, præeminet dilectioni inimici.

Prob. Actus transiens super meliorem materiam est melior. Sed actus dilectionis amici transit super meliorem materiam, scilicet super ipsum amicum, qui melior est quam inimicus, et materia magis conveniens dilectioni, ut in argumento pro negativa dictum est. Ergo actus dilectionis amici ex parte rei dilectæ est melior.

Et confirmatur. Quia propter hoc peius et deterius est odire amicum quam odire inimicum, quia scilicet ejus dilectio est melior et convenientior.

2.ª Conclusio. Dilectio inimici ex parte rationis diligendi, præeminet dilectioni amici.

Prob. dupliciter. Primo: dilectio cujus ratio non potest esse nisi Deus, præeminet dilectioni, cujus ratio potest esse alia ratio quam Deus. Sed dilectionis inimici non potest esse ratio nisi Deus; dilectionis vero amici ratio potest esse aliquid aliud. Ergo dilectio inimici quoad rationem diligendi, præeminet dilectioni amici.

Secundo, dato quod utriusque dilectionis ratio sit Deus, adhuc probatur quod ex hac parte inimici dilectio præemineat. Dilectio, per quam fortior ostenditur divina dilectio, præeminet dilectioni per quam minor apparet dilectio, qua Deum diligimus. Sed per dilectionem inimici apparet fortior dilectio, qua Deum diligimus, quam per solam dilectionem amici. Ergo dilectio inimici ex hac parte præeminet dilectioni amici.

Minor manifestatur, quia dilectio inimici extendit animam hominis diligentis Deum ad remotiora, scilicet ad inimicum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus. Sicut et virtus ignis tanto est fortior; quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Fortior igitur apparet dilectio erga Deum, si etiam inimicum propter Deum diligamus, quam si ad amicum solum nostra dilectio se extendat.

3.° Conclusio. Dilectio amicorum, secundum se considerata est ferventior et melior, quam dilectio inimicorum.

Manifestatur. Quia sicut ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita charitas ferventius diligit conjunctos per amicitiam quam remotos.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

Secundum et tertium concludunt quod dilectio inimici ex ratione dilectionis præemineat dilectioni solius amici propter Deum: quod verum est, ut in corpore ostensum est.

Ad argumentum pro negativa.

Dicitur quod concludit dilectionem amici ex parte rei dilectæ præeminere dilectioni inimici, quod esse verum ostensum est in corpore.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Pro affirmativa.=Videtur, quod sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

1. Illud quod Apost. Paulus magis elegit, videtur esse magis meritorium. Sed dilectionem proximi dilectioni Dei præeligit Apostolus. Ergo dilectio proximi est magis meritoria, quam sit Dei dilectio.

Minor prob. Quia Rom. 9. dicit: *optabam anathema esse á Christo pro fratribus meis.*

2. Diligere amicum, aliquo modo est minus meritorium quam diligere inimicum, ut dictum est articulo præced. Sed diligere Deum, est diligere amicum, quia *Deus prior dilexit nos*, ut dicitur 1. Jo. 4. Ergo diligere Deum videtur aliqua ratione esse minus meritorium quam diligere proximum.

3. Illud quod est difficilius, est magis meritorium. Sed diligere proximum, est difficilius quam diligere Deum. Ergo diligere proximum, est magis meritorium quam diligere Deum.

Maior prob., quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur 2. Ethic. c. 3.

Minor prob. Tum quia naturaliter omnia Deum diligunt. Tum quia in Deo nihil occurrit, quod non sit diligendum,

quod circa proximum non contingit.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc, quod proximus diligitur propter Deum. Ergo Dei dilectio est magis meritoria quam dilectio proximi.

Prob. conseq. Quia propter quod unumquodque tale, et illud magis.

Determinatio.

Distinctio. Dilectionis Dei, et proximi comparatio potest fieri dupliciter. Uno modo, considerando seorsum utramque dilectionem, ut scilicet neutra aliam includat. Alio modo, accipiendo dilectionem Dei, ut solus diligitur, et dilectionem proximi, ut diligitur proximus propter Deum; et secundum hanc comparationem dilectio proximi includit Dei dilectionem, et ista erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, ad dilectionem Dei imperfectam. Diligere enim solum Deum, est imperfecte eum diligere. Diligere vero non solum Deum, sed proximum propter Deum, et perfecta Dei dilectio.

1.ª Conclusio. Dilectio Dei seorsum considerata, est magis meritoria quam dilectio proximi seorsum considerata.

Prob. Dilectio, cui debetur merces propter seipsam, est magis meritoria quam dilectio cui non debetur merces tantum propter seipsam. Sed dilectioni Dei debetur merces propter seipsam, dilectioni vero proximi debetur merces solum, quia proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria secundum se, quam dilectio proximi.

Minor prob., quia frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus est ultima merces, quæ repromittitur diligentibus Deum Jo. 14. *Qui diligit me, diligetur á Patre meo, et manifestabo ei me ipsum.*

2.ª Conclusio. Dilectio proximi, prout includit dilectionem Dei, est magis meritoria. quam dilectio solius Dei absque dilectione proximi.

Prob. Dilectio Dei perfectior et magis sufficiens est magis meritoria. Sed dilectio proximi propter Deum est perfectior, et magis sufficiens Dei dilectio. Ergo est magis meritoria.

Minor prob., quia hoc mandatum habemus á Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. quod secundum unam Glosæ ordin. Rom. cap. 9. expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat, quando erat in statu gratiæ, scilicet ut separaretur á Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat, quando erat in statu infidelitatis, unde in hoc non est imitandus.

Vel potest dici, sicut dicit Chrys. in lib. 1. de compunctione, quod per hoc non ostenditur, quod Apost. plus diligeret proximum quam Deum, sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod dilectio amici pro tanto aliquando est minus meritoria, quia diligitur amicus non propter Deum, sed propter seipsum; quæ dilectio amici deficit á dilectione charitatis, quæ est Deus. Deus autem cum propter seipsum diligitur, ex charitate diligitur, cum ipse charitas sit: propterea diligere Deum propter seipsum, non solum non minuit rationem meriti, sed potius in hoc ratio meriti constituitur.

Ad 3. Neg. maior: plus enim facit ad rationem meriti, et virtutis bonum quam difficile: unde non oportet, quod difficilius sit magis meritorium, sed illud est magis meritorium, quod sic est difficilius, ut sit etiam melius. Et quia dilectio Dei est melior quam dilectio solius proximi, propterea est magis meritoria.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 27.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem tum directam (hæc semper ponitur in corpore) tum indirectam (hæc est solutio argumentorum) ostendas, merito á scripturis insinuatum, quod charitas consistit magis in amare, quam in amari. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Joann 4. "In hoc est charitas, non quasi dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos.» Hoc est: Charitas Dei consistit maxime in hoc, quod amavit nos, antequam amaretur á nobis. Consequenter ergo (voluit inferre hic Apostolus) charitas omnis, cum sit exemplata ab illa prima charitate, consistit magis in amare, quam in amari. *Prior*, inquit *dilexit nos*. Nota ly *nos*, sumitur hoc universaliter: in cujus signum subditur, quod *misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris*. Patet autem, quod Christus mortuus est pro omnibus obsolute hominibus (secundum Concil. Trident. sess. 6. capit 3.) et ultra hoc patet, quod multi homines non reamant Deum, imo nec cognoscunt. Prior ergo Deus dilexit multos seipsum numquam reamaturos: et hoc certissime scivit, quando istos dilexit, cum sciat futura omnia etiam, quæ numquam erunt 1. qu. 14. ar. 9. et 13. et consequenter ejus charitas erga istos consistebat in amare, et nullo modo in amari. Unde et charitas omnis, utpote impressa ad primæ illius charitatis similitudinem, consistit in amare: adeo quod, si numquam amaretur ab iis quos ipsa amat, adhuc ipsos amaret. In bujus signum amat omnes inimicos, qu. 25. art. 8. quorum tamen aliquos novit probabiliter numquam reamaturos. Insinuatum illud idem, quod in principio dictum est, habes á Hier. 31. *In charitate perpetua dilexi te*. Nota ly *perpetua*, idest ab æterno; nota ly te, idest animam omnem totius generis humani. Ex his notatis discurre ratiocinando super authoritatem Hieremiæ modo illo, quem servasti discurrendo super authoritatem Joannis. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem, ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod charitatis actus importat unionem affectus amantis ad rem amatam, in quantum amans æstimat rem amatam quodammodo, ut unum sibi, vel ad se pertinens: et consequenter, quod charitatis actus addit supra benevolentiam. Insinuatur autem per hoc, quod in persona Christi dicitur Psalm. 21. *Longe á salute mea verba delictorum meorum*. Patet enim, quod Christus nullo modo delictum commisit umquam, sed nec vel minimum committere potuit, ut habetur in Eluc. Addit. q. 16. ar. 2. qui nihilominus dicit ly *verba delictorum meorum*. At, quia Christus est caput totius Ecclesiæ, 3. p. q. 8. a. 1. amans eam ex charitate, Eph. 5. Et multi de Ecclesia committunt delicta mortalia, quæ proculdubio sunt longe á salute æterna; ideo ad exprimendam suæ charitatis affectuosam unionem, quod scilicet æstimat Ecclesiam amatam quodammodo, ut unum sibi, inquit ly *delictorum meorum*. Hoc est. Delictorum Ecclesiæ á me amatæ; cui; scilicet per charitatis amorem in tantum sum unitus, ut ea, quæ sua sunt, æstimem esse mea. Simili modo dicit salutem Ecclesiæ salutem propriam, per ly *á salute mea*; et clarius per ly *ut sis salus mea usque ad extremum terræ*, Isaiæ 49. Item *Saule, Saule, quid me persequeris?* Act. 9. propter unionem enim affectus præmissam, Christus salutem hominum dixit fore salutem suiipsius; et persecutionem contra Ecclesiam dixit contra seipsum esse factam. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod Deus diligendus est propter seipsum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Deus esse omne bonum Exod. 33. Cum ergo bonum, ut bonum, sit appetibile, secundum philosophum, et consequenter diligibile, restat, ut illud, quod est omne bonum, sit non tantum diligibile secundum se, sed etiam propter se. Non enim habet aliud bonum, ad quod ordinetur, cum sit omne bonum. Insinuatur et Matth. 22. "Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, ex tota mente tua, ex tota virtute tua.» Hoc est. Dilige Dominum Deum tuum juxta totum tuum posse, idest quantum maxime potes. Cum ergo possint homines

diligere aliquid propter seipsum, ut patet etiam apud Philosophum, et excellentius appareat suum posse in diligendo aliquid propter seipsum, quam in diligendo aliquid propter aliud; patet, quod ly *diliges Dominum Deum tuum* quantum maxime potes, est idem ac si diceretur: diliges Deum propter seipsum. Qui sensus quamvis clarus sit, manifestatur adhuc esse verus ex subjunctis ibi partim similibus ratione dilectionis, partim quasi adversativis ratione modi dilectionis, cum dicitur: *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Hoc est. Quia teipsum non propter teipsum, sed propter Deum diligere debes: ideo dilige proximum non propter seipsum, nec propter teipsum, sed propter Deum. Unde Augustinus, quasi exponens hunc locum ait: "Omnis peccator, in quantum peccator, diligendus non est. Et omnis homo, in quantum est homo, diligendus est propter Deum: Deus vero propter seipsum. Et Deus propter se omni homine amplius diligendus est: et amplius quisque debet diligere Deum, quam seipsum. Et propter Deum omnia ista diligenda sunt." Hæc ille in lib. de doctrina christiana, cap. 17. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod Deus in hac vita potest immediate amari. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur 1. Cor. 6. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.* Non minus utique, quam sint duo in carne una, de quo ibi in contextu loquitur. De adhærentia igitur et per amorem, et immediata intenditur in authoritate illa, *qui adhæret*, etc. Item insinuatur idipsum Jo. 17. "Rogo, ut ipsi sint unum mecum, sicut et nos unum sumus." Ad cujus expositionem facit Concil. Later. sub Innoc. III. de sum. Trin. et fide cath. c. 2. dicens. "Cum veritas pro fidelibus suis ad Patrem orat, volo, inquiens, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, hoc nomen, unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio charitatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis in natura unitas." Patet autem, et quod nullum medium cadit in personarum divinarum unitate naturæ, et quod oratio Salvatoris nostri verificatur de fidelibus etiam in vita præsenti diligentibus Deum ex charitate. Diligendo ergo Deum, etiam nunc, fiunt immediate unum cum ipso, et secundum Conc. et secundum Evangelium, et secundum Apostolum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum; quod Deus potest, et non potest amari á nobis totaliter. Quod possit, insinuatur per hoc, quod dicitur Matth. 22. "Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, tota anima, tota mente, tota virtute." Quod non possit, insinuatur per hoc, quod dicitur 1. Joan. 3. "Deus est major corde nostro." Item Eccles. 43. "Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis, major est enim omni laude." Patet enim, quod principalis benedictio, qua benedicimus Dominum, est dilectio nostra erga ipsum; cum benedictio talis ex dilectione magis pensetur, quam ex opere exteriori; secundum Gregor. in homil. Matth. 4. *Relictis omnibus secuti sunt eum.* Item ab Ecclesia in sequentia Missæ corpor. Christi. Singulos enim ibi alloquens, et ad Christo Domino gratias cordiales referendum adhortans, inquit: "Quantum potes, tantum aude: quia major omni laude: Nec laudare sufficis." Ex his relinquitur, quod illud dictum Psalm. 150. "Laudate eum secundum multitudinem magnitudinis ejus." intelligitur: ut relatio sit ad nos laudantes (quasi dicatur: Laudate eum secundum multitudinem magnitudinis ejus, hoc est, pro quanto extenditur totum posse vestrum) vel etiam ut relatio sit ad rem laudatam (quasi dicatur: "Laudate secundum multitudinem magnitudinis ejus:" hoc est: Laudate, quidquid continetur quocumque modo in magnitudine ejus) non autem sic intelligitur, ut fiat comparatio æqualis modi laudantium ad modum rei laudatæ (quasi dicatur: "Laudate eum secundum multitudinem magnitudinis ejus:" hoc est: Laudate eum tali modo, quod modus ille adæquetur modo, quo ipse Deus est laudabilis) quoniam hoc est impossibile. Nisi forsan in voto dicamus. Ego vellem, Domine, si possibile mihi esset, laudare vos tantum, quantum estis laudabilis. At, quia, mihi hoc est impossibile de facto, saltem gaudeo et vobis gratias ago, quod vos laudetis, et diligatis

vos tantum, quantum estis laudabilis et diligibilis. Istud est intentum Psalmi illius, ex supradictis subministratum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum; quod divinæ dilectionis non est aliquis modus habendus, idest quod ipsa dilectio numquam potest esse nimia. Insinuatur autem per hoc quod dicitur Eccl. 23. "Glorificantes Dominum, quantumcumque potueritis; supervalebit adhuc." Hoc est. Ne timeatis glorificare Dominum supra modum debitum; quoniam non potestis excedere modum glorificandi ipsum, etiamsi, quantumcumque potueritis, eum actualiter glorificaveritis. Imo nec tunc attingetis modum ad plenum; quia Domini dignitas supervalebit adhuc, idest valde excedet omnem glorificationem vestram, quam scilicet ei ex toto posse vestro afferre conati fuistis. Cum igitur glorificatio prædicta pensetur principaliter ex interiori affectu nostro erga Deum, patet, quod affectus noster erga ipsum, etiamsi quantumcumque possumus crescat, non potest pertingere ad tam altum gradum, ut non excedatur adhuc á bonitate diligibilis Dei. Et hoc est dicere, quod *modus diligendi Deum est sine modo diligere*; ut recitatur ex D. Bernardo *in arg. cont.* Per id ergo, quod dixit scriptura. "Si glorificetis Deum, quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc," implicite dixit: Si dilexeritis Deum, quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc, et per consequens declaravit, quod dilectio erga Deum non potest esse nimia. Insinuatur et illud in appendicis principio dictum per hoc, quod dicitur in Ps. 150. "Laudate Deum secundum multitudinem magnitudinis ejus." Cum enim magnitudinis Dei non sit numerus: patet, quod quando hortatur nos Psalmus ad laudandum Deum secundum multitudinem magnitudinis ejus, tunc vult dicere; quod modus laudandi maxime per affectum, idest, diligendi Deum, est sine modo. "Laudate ergo Deum secundum multitudinem magnitudinis ejus," est, ac si diceretur; Ne æstimetis excedere, imo nec ad plenum attingere modum in laudando Deum; ita ut plus, vel saltem æqualiter altitudini ejus laudetis eum; et propterea vestra erga ipsum dilectio ex qua laus procedit, imo, quæ principaliter est laus ejus, sit sine modo, idest quantumcumque crescat, numquam erit nimia. Alios etiam Psalmi hujus veros sensus habuisti supra art. 5. append. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7 habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas insinuatum esse á scripturis: quod diligere amicum est magis meritorium, quam diligere inimicum. Insinuatur vero ab oppositis per hoc, quod dicitur Ps. 54. "Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique. Tu vero homo unanimis, dux meus, et notus meus, qui simul mecum dulces capiebas cibos," scilicet maledixisti mihi, et ideo aut vix, aut nullo modo sustinebo. Ecce, quod offendi ab amico hic describitur per omnia. Ita, scilicet, *homo unanimis*, etc. pejus, atque intolerabilius est, quam offendi ab inimico; et consequenter á contrario sensu, diligi ab amico melius, atque carius est, quam diligi ab inimico. Amicum ergo diligere amicum ex charitate melius, et consequenter meritorium magis est secundum scripturam hanc, quam inimicum diligere inimicum: et hæc intellige semper per se loquendo, ut supra circa conclusiones declaratum fuit. Insinuatur idem per hoc, quod ad majus quorumdam vituperium et execrationem, dicitur Job 6. *Subvertere nitimini amicum vestrum*. Si enim diceretur, inimicum vestrum: non tantum vituperium illorum et execratio designaretur. Item per hoc, quod dicitur Psal. 108. "Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, et posuerunt adversum me odium pro dilectione mea." Hoc est. Me amicum illorum, quantum est ex parte mea, illi oderunt, et pro dilectione quam mihi debebant, detractiones reddiderunt. Quantum vero ipsorum culpam aggravaverit odire sibi amicum, quantamque hoc ipsum pœnam eorumdem in immensum accumulaverit, ex ejusdem Palmi decursu legenti patebit. Ab oppositis ergo et Job, et præsentem Psalmum insinuasse dilectionem amicorum esse per se magis meritoriam quam inimicorum, inspicies apertius si ex horum authoritatibus adductis ratiocinaberis, ut supra ex Ps. 54. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, insinuatum fuisse á scripturis: quod diligere Deum est magis meritorium, quam diligere proximum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Matth. 19. "Si vis ad vitam ingredi, serva mandata." Et 22. "Hoc, scilicet diligere Deum, est maximum mandatum, secundum autem est, diliges proximum." Ex his, adjuncta regula Philosophi in lib. Topicorum, scilicet, "sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, ita maxime, ad maxime," dicas: Si servare mandata est vitæ æternæ meritorium; et diligere Deum est majus mandatum, quam diligere proximum: ergo utique diligere Deum est magis vitæ ipsius meritorium, quam diligere proximum. Patet *antecedens* ex Evangelio sup. patet *sequela* ex regula topica sup. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA OCTAVA,

DE GAUDIO IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio; et primo de effectibus interioribus; secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt.

Primo de gaudio.

Secundo de pace.

Tertio de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum gaudium sit effectus charitatis.

Secundo, utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

Tertio, utrum illud gaudium possit esse plenum.

Quarto, utrum sit virtus.

ARTICULUS I.

Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis.

Pro negativa.=Videtur, quod gaudium non sit effectus charitatis in nobis.

1. Ex dilectione rei absentis non causatur gaudium, sed potius tristitia. Sed charitas viæ est dilectio rei absentis. Ergo ex charitate viæ non procedit gaudium ut effectus, sed potius tristitia.

Maior prob., quia ex absentia rei amatæ magis sequitur tristitia quam gaudium.

Minor prob., quia Deus quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus. *Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur á Domino*, ut dicitur 2. Cor. 5.

2. Illud per quod meremur beatitudinem, non est causa gaudii in nobis, sed tristitiæ. Sed per charitatem maxime meremur beatitudinem. Ergo charitas non est causa gaudii, sed tristitiæ.

Maior prob., quia inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, secundum illud Matth. 5. *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur*, luctus autem ad tristitiam pertinet.

3. Quod est effectus spei, non est effectus charitatis. Sed gaudium est effectus spei. Ergo gaudium non est effectus charitatis.

Maior prob., quia charitas est virtus distincta á spe, ut dictum est q. 17. ar. 6.

Minor prob., quia Rom. 12. dicitur. *Spe gaudentes.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ex ea dilectione, per quam nobis datur Spiritus Sanctus, causatur spirituale gaudium. Sed per dilectionem charitatis datur nobis Spiritus Sanctus. Ergo ex dilectione charitatis causatur spirituale gaudium.

Maior prob., quia gaudium in nobis causatur ex Spiritu Sancto, secundum illud Rom. 14. *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto.*

Minor prob., quia Rom. 5. dicitur, quod *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Determinatio.

Conclusio. Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Prob. Ex dilectione immutabilis boni, per quam etiam bonum amatum est in amante, causatur spirituale gaudium. Sed charitatis dilectio est immutabilis boni, et per ipsam bonum amatum est in amante. Ergo ex dilectione charitatis causatur spirituale gaudium.

Maior prob. Præmittendo, quod, sicut dictum est supra 1. 2. q. 25. art. 1. 2. et 3. ex amore procedit gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur propter duo. Vel propter præsentiam rei amatæ: vel quia rei amatæ inest proprium bonum et conservatur: sicut ex amore filii gaudet mater, vel quia filius est præsens, vel quia filio inest aliquod bonum, puta sanitas, vel scientia, vel aliquid hujusmodi, et hoc pertinet ad benevolentiam, per quam aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. É contrario autem ex amore causatur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum, cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo modo deprimitur. Sicut mater filium amans, tristatur si filius sit absens, vel si sit infirmus, in carcere positus, vel aliquod simile patiatur. Amor igitur qui facit rem amatam præsentem amanti, et cujus objectum est immutabile bonum, quod nullum potest pati detrimentum, erit causa gaudii, quæ erat maior prob.

Minor prob. Et quod objectum charitatis sit immutabile bonum patet, quia objectum charitatis est Deus, qui est ipsa sua bonitas.

Quod vero faciat rem amatam præsentem prob. Quia ex hoc quod Deus per charitatem diligitur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud 1. Jo. 4. *Qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Deum in hac vita esse nobis absentem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit absens per facialem visionem. Alio modo per gratiæ inhabitationem. Deus in hac vita est absens primo modo, non autem secundo. Ad formam igitur neg. minor. Charitas enim est rei præsentis secundum inhabitationem gratiæ. Ad prob. dicitur, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur peregrinari á Domino, in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per visionem speciei. Unde et Apost. subdit ibidem: *per fidem enim ambulamus et non per speciem.* Est autem Deus præsens se amantibus, etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod charitas est causa gaudii et luctus, respectu tamen diversorum. Est causa gaudii, quatenus charitas Deum diligit. Est causa luctus, propter ea quæ sunt beatitudini contraria. Et quia ejusdem rationis est gaudere de bono, et tristari de malo contrario, ideo ab eadem charitatis virtute procedit gaudium spirituale et luctus.

Ad 3. Dicitur quod gaudium, quod de Deo habetur, est duplex. Primum cum gaudemus de bono divino in se considerato. Aliud quo gaudemus de bono divino, prout in nobis participatur. Primum gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam spectamus fruitionem divini boni, quamvis ipsa fruitio perfecta, quæ erit in patria et imperfecta quæ est in via, secundum mensuram charitatis obtineatur. Ad formam igitur argumenti potest dupliciter dici. Primo ad minorem, quod quamvis etiam spes sit causa gaudii: tamen hoc gaudium, quod est á spe, est aliud á gaudio quod est á charitate, hoc

enim perfectius est, illud vero minus perfectum.

Vel dicitur secundo negando maiorem: potest enim idem effectus provenire á charitate tamquam á principali, et á spe tamquam á secundario principio. Omne igitur gaudium est principaliter á charitate: sed aliquod gaudium potest esse etiam à spe, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum gaudium spirituale quod ex charitate causatur recipiat admixtionem tristitiæ.

Pro affirmativa.=Videtur, quod gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

1. Gaudium de bonis proximi, recipit admixtionem tristitiæ. Sed gaudium charitatis est etiam de bonis proximi. Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

Maior, quia Rom. 12. dicitur. *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.*

Minor prob., quia congaudere de bonis proximi ad charitatem pertinet, secundum illud 1. Cor. 13. *Charitas congaudet veritati.*

2. Gaudium, quod simul est cum pœnitentia, recipit admixtionem tristitiæ. Sed gaudium spirituale est simul cum pœnitentia. Ergo gaudium spirituale admittit aliquam tristitiæ admixtionem.

Maior prob., quia pœnitentia secundum Greg. Hom. in Evang. 34. est *ante acta mala flere, et flenda iterum non committere.* Pœnitentia igitur est cum tristitia ex qua fletus provenit. Unde gaudium, quod est cum pœnitentia, recipit admixtionem tristitiæ.

Minor prob., quia vera pœnitentia non potest esse sine charitate, ex qua spirituale gaudium causatur, ut dictum est art. præc.

3. Gaudium, quod est simul cum desiderio essendi cum Christo, recipit admixtionem tristitiæ. Sed spirituale gaudium est simul cum desiderio essendi cum Christo. Ergo spirituale gaudium recipit admixtionem tristitiæ.

Maior probatur, quia ex desiderio essendi cum Christo, sequitur in homine quædam tristitia, secundum illud Psal. 119. *Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est!*

Minor prob., quia ex charitate ex qua spirituale gaudium provenit, contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud ad Phil. 1. *Desiderium habeo dissolvi et esse cum Christo.*

PRO NEGATITA.

Argumentum sed contra.

Gaudium de divina sapientia non habet admixtionem tristitiæ. Sed gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Ergo gaudium charitatis non habet admixtionem tristitiæ.

Maior prob., quia Sap. 8. dicitur. *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ.

Determinatio.

Distinctio. Ex charitate causatur duplex gaudium, ut ad 3. præd. art. dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino, secundum se considerato. Aliud est gaudium charitatis, quo aliquis gaudet de bono divino, secundum quod participatur à nobis.

1.ª Conclusio. Gaudium charitatis, quo gaudemus de bono divino secundum se considerato, non recipit admixtionem tristitiæ.

Prob. Gaudium de bono, quod non potest habere admixtionem alicujus mali, non patitur aliquam tristitiæ admixtionem. Sed bonum divinum, de quo gaudio charitatis gaudemus, non potest habere aliquam admixtionem mali. Ergo gaudium spirituale, quod habemus de bono divino, secundum se considerato, non patitur permixtionem aliquam tristitiæ.

Et confirmatur. Quia propter hoc dicitur ad Phil. 4. *Gaudete in Domino*

semper. Unde gaudium de Domino non admittit aliquando tristitiam.

2.ª Conclusio. Gaudium charitatis, quo aliquis gaudet de bono divino, secundum quod participatur á nobis, potest habere permixtionem tristitiæ.

Prob. Participatio divini boni potest impediri per aliquod contrarium. Ergo gaudium quod habeatur de bono divino, ut á nobis participatur, potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis, quos tamquam nos ipsos diligimus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Gaudium enim de bonis proximi, ut sic, non admittit tristitiam. Ad prob. dicitur quod fletus proximi, cum quo et nos flere debemus, non est de bono, sed de malo. Et quia omne malum importat defectum participationis summi boni, ideo in tantum facit charitas condolere proximo, in quantum participatio divini boni in eo impeditur: probat igitur hoc argumentum secundam conclusiónem.

Ad 2. Similiter dicitur ad maiorem, quod gaudium quod est simul cum pœnitentiam, admittit permixtionem tristitiæ, quatenus per peccatum quod dividit inter nos, et Deum, ut dicitur Isaiæ 59. impedimur á participatione divini boni.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob. quod quamvis in incolatu hujus miseriæ, aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem; tamen hujus vitæ miseria impedit á perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc tristitia, qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni. Hæc igitur argumenta probant quod gaudium charitatis, quod est de bono divino, ut á nobis participatur, admittat tristitiæ permixtionem, quod verum esse monstratum est.

ARTICULUS III.

Utrum spirituale gaudium quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

Pro negativa.=Videtur, quod spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri.

1. Numquam possumus tantum de Deo gaudere, quantum dignum est, ut de eo gaudeatur. Ergo gaudium de Deo numquam potest impleri.

Anteced. prob., quia bonitas Dei quæ est infinita, semper excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Unde creatura numquam potest gaudere de Deo, quantum dignum est de eo gaudere.

Conseq. prob., quia quanto maius gaudium de Deo habemus, tanto magis impletur ejus gaudium in nobis. Si igitur non possumus de eo gaudere, quantum dignum est ut de eo gaudeatur, numquam gaudium erit plenum.

2. Gaudium quod potest esse maius, non est impletum. Sed gaudium de Deo habitum, etiam á beatis, potest esse maius; est enim gaudium unius beati maius gaudio alterius beati. Ergo gaudium hoc non potest impleri.

3. De Deo non potest haberi plena cognitio. Ergo de Deo non potest haberi plenum gaudium.

Anteced prob. Creatura non potest Deum comprehendere. Ergo creatura non potest habere de Deo plenam cognitionem. Nihil aliud enim esse videtur comprehensio, quam plenitudo cognitionis.

Conseq. prob., quia sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, propter quod Deum non potest comprehendere, nec de eo habere plenam cognitionem; sic et vis appetitiva creaturæ est finita, propter quod non poterit de Deo habere plenum gaudium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus dixit discipulis, ut habetur

Joa. 15. *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

Determinatio.

Distinctio. Plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei, de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gaudere. Alio modo ex parte gaudentis, ut scilicet gaudium sit tale, ut impleat desiderium gaudentis.

1.ª Conclusio. Gaudium plenum secundum quod plenitudo gaudii est ex parte rei dilectæ, solus Deus de se ipso habere potest.

Prob. De bonitate infinita nullus potest plene gaudere, secundum quod de ea dignum est gaudere, nisi solus Deus qui est infinitus. Sed bonitas Dei est infinita. Ergo solus Deus de sua bonitate potest plene gaudere.

2.ª Conclusio. Creaturæ gaudium quod habet de Deo, non potest esse plenum, plenitudine se tenente ex parte rei dilectæ.

Prob. Creatura quælibet est finita. Ergo non potest aliqua creatura plene de Deo gaudere, ita scilicet, ut gaudeat de Dei bonitate tantum, quantum dignum est de ea gaudere. Et quia creatura non est capax gaudii Deo condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capit in homine, sed homo in ipsum intrare dicitur, secundum illud Matt. 25. *Intra in gaudium Domini tui.*

3.ª Conclusio. Gaudium spirituale quod in nobis ex charitate causatur, non potest in hac vita esse plenum ex parte gaudentis.

Prob. Gaudium plenum ex parte diligentis, quietat desiderium diligentis, ita ut non remaneat aliquid amplius desiderandum. Sed gaudium spirituale in hac vita non quietat desideriam hominis, ita ut nihil ei restet desiderandum. Ergo gaudium spirituale in præsenti vita non est plenum.

Maior prob. Nam gaudium comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, sicut dictum est 1. 2. quæst. 25. art. 1. et seq. Quies autem tunc plena est, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando nihil desiderandum restat. Et ideo illud est plenum gaudium, quod quietat desiderium.

Minor prob., quia quamdiu sumus in hac vita, adhuc restat quod magis ac magis Deo appropinquemus, ut dictum est q. 24. art. 4. et 7. Non quietabitur igitur desiderium nostrum, quousque Deo simus per gratiam consummatam perfecte uniti, quod erit in patria, ut dicetur.

4.ª Conclusio. Gaudium spirituale charitatis in patria ex parte diligentis erit plenum.

Prob. Ubi nihil restat desiderandum, habetur plenum gaudium. Sed in patria nihil restabit desiderandum. Ergo ibi erit gaudium plenum.

Maior patet ex dictis in prob. præcedentis conclusionis. Tunc enim perfecta est quies, quando nihil restat de motu, et tunc erit plenum gaudium quando nihil restat desiderandum.

Minor ostenditur, quia in patria erit Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud Psal. 102. *Qui replet in bonis desiderium tuum*, et ideo quiescet desiderium, non solum, quod desideramus Deum, sed etiam erit tunc omnium desideriorum quies, et propterea gaudium beatorum erit perfecte plenum.

5.ª Conclusio. Gaudium beatorum non solum erit plenum, sed etiam super plenum.

Manifestatur, quia obtinebunt plus, quam desiderare suffecerint. Unde dicitur 1. Cor. 2. «In cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se,» et hoc est quod dicitur Lucæ. 6. «Mensuram bonam, et super effluentem dabunt in sinum vestrum.»

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod illa ratio probat

primam conclusionem, quod gaudium plenum ex parte rei dilectæ nullus potest habere, nisi ipsemet Deus, qui infinite gaudet de se ipso, quod gaudium non capit in creatura, sed ipsa creatura in eo recipitur, ut dictum est.

Ad 2. Neg. minor de gaudio patriæ. Ad prob. dicitur quod licet gaudium beatificum unius beati futurum sit maius gaudio alterius, propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis, tamen uniuscujusque beati gaudium erit plenum, et non poterit amplius augeri: et ratio est, quia cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit aliquid ulterius, quo tendatur, quamvis in illa terminatione, unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, et alius ad minorem, secundum diversitatem meritorum, et uniuscujusque gaudium erit plenum, ex parte gaudentis, quia uniuscujusque desiderium plene quietabitur.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo negando conseq. Non enim est eadem ratio de plenitudine cognitionis, et de plenitudine gaudii. Plenitudo enim cognitionis, ex parte rei cognitæ attenditur, et ideo idem est plenitudo cognitionis, quod cognoscere rem tantum, quantum est cognoscibilis: et per consequens, idem est quod comprehendere rem cognitam. Plenitudo autem gaudii sè tenet etiam ex parte gaudentis, et ideo beati habent plenum gaudium, non autem plenitudinem cognitionis divinæ; cum Deum non comprehendant.

Dicitur secundo ad anteced., quod etiam in cognitione possumus distinguere duplicem plenitudinem, sicut in gaudio, scilicet ex parte cogniti, et ex parte cognoscentis. Et tunc ad anteced. dicitur, quod de Deo non possumus habere plenam cognitionem ex parte cogniti, quia hæc esset comprehensio. Possumus tamen de Deo habere plenam cognitionem, ex parte cognoscentis, de qua Apost. dicit ad Coloss. 1. *Impleamini agnitione veritatis ejus, in omni sapientia, et intellectu spirituali.* Habetur igitur in patria de Deo perfecta, et plena cognitio ex parte cognoscentis, et plenum gaudium ex parte gaudentis.

ARTICULUS IV.

Utrum gaudium sit virtus.

Pro affirmativa.=Videtur, quod gaudium sit virtus.

1. Illud cui contrariatur vitium, est virtus. Sed gaudio contrariatur vitium. Ergo gaudium est virtus.

Maior prob., quia vitium contrariatur virtuti.

Minor prob., quia gaudio opponitur tristitia, quæ est vitium, cum contineat accidiam et invidiam, quæ sunt vitia quædam.

2. Amor et spes ponuntur virtutes. Ergo gaudium debet poni virtus.

Conseq. prob., quia sicut amor et spes sunt passiones quædam, quarum objectum est bonum, ita et gaudium.

3. Quod nobis præcipitur per divinum præceptum, est virtus. Sed gaudium nobis præcipitur per divinum præceptum. Ergo gaudium est virtus.

Maior prob., quia præcepta legis dantur de actibus virtutum.

Minor prob., quia nobis præcipitur, ut de Deo gaudeamus, secundum illud ad Phil. 4. *Gaudete in Domino semper.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Gaudium non numeratur inter virtutes theologicas, nec inter virtutes morales, nec inter virtutes intellectuales, ut patet 1. 2. quæst. 57. 60. et 62. Ergo gaudium non est virtus.

Determinatio.

Conclusio. Gaudium non est virtus á charitate distincta, sed est quidam charitatis actus, sive effectus.

Prob. Actus, sive effectus proveniens ab habitu virtutis, non immediate, sed mediantibus aliis actibus, sive effectibus, non potest denominare virtutem, ita ut

ipse etiam virtus dici possit. Sed gaudium est quidam actus, sive effectus virtutis, scilicet charitatis, qui provenit ab habitu virtutis, mediantibus aliis actibus, inter quos prior est actus dilectionis. Ergo actus dilectionis, et non gaudium dicetur virtus charitatis, gaudium vero erit ejus actus, vel effectus.

Maior manifestatur. Nam virtus est habitus operativus, ut dictum est 1. 2. quæst. 55. art. 2. et 4. et ideo virtus secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Contingit autem ex uno habitu plures actus ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus, non procedunt ab habitu virtutis, nisi per actum priorem; inde est quod virtus non diffinitur, nec denominatur per actum posteriorem; sed solum ab actu priori: quamvis etiam alii actus ab ea consequantur: et sic patet maior, scilicet quod actus posterior procedens ab habitu virtutis, non dat nomen virtuti, nec rationem.

Minor ostenditur. Nam dictum est, cum de passionibus animæ ageretur 1. 2. quæst. 25. art. 2. et 4. quod prima affectio appetitivæ potentiæ est amor. Ex qua affectione sequitur desiderium et gaudium. Ex eodem igitur habitu procedunt hi tres actus, scilicet dilectio Dei, desiderium Dei, et gaudium de Deo. Sed dilectio est prior actus, desiderium secundus et tertius est gaudium. Unde hujusmodi habitus virtutis, non dicitur gaudium, nec desiderium, sed dicitur amor, sive charitas, reliqui vero duo actus retinent nomen actus, sive effectus tamquam posteriores, et propter hoc gaudium ponitur fructus, non autem desiderium, quia non est quoddam ultimum, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod gaudio proprie non opponitur tristitia, quæ est vitium, nec aliqua alia specialis tristitia, quæ sit vitium: quod ostenditur,

Supponendo, quod hic est sermo de gaudio, quod de Deo habetur, quod est charitatis effectus. Si igitur gaudio opponi debet aliqua tristitia, hujusmodi tristitia debet causari ab aliquo speciali vitio opposito charitati; sed hoc non est: nam tristitia quæ est vitium causatur ex inordinato amore sui, qui amor non est speciale aliquod vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut dictum est 1. 2. quæst. 77. artic. 4. Et ideo oportuit ponere quasdam speciales tristitias, specialia vitia: quæ tamen non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed á generali, scilicet á nimio sui amore. Si igitur tristitia aliqua deberet opponi gaudio, talis tristitia deberet esse aliquod speciale vitium: quod derivaretur á quodam alio speciali vitio, sicut gaudium oritur ex charitate, quæ est quædam specialis virtus. Quia igitur tristitia non est speciale vitium, non opponitur charitati, quæ est specialis virtus. Et speciales tristitiæ, ut sunt accidia et invidia, quia non derivantur á speciali vitio, non possunt opponi gaudio, quod derivatur á speciali virtute, scilicet á charitate, et propterea gaudio non opponitur vitium, ac per hoc non est virtus.

Ad 2. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de amore, et spe, ex una parte, et de gaudio ex altera. Quamvis enim spes consequatur ex amore, sicut et gaudium, tamen spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet arduum, et possibile adipisci: est enim spes de bono arduo, possibili adipisci, et ideo spes ponitur specialis virtus. Quia autem gaudium, nullam addit specialem rationem ex parte objecti supra amorem, quæ ratio possit causare specialem virtutem, propterea gaudium non ponitur specialis virtus ab amore distincta; sed amoris actus, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod præceptum datur

de actu virtutis, et quia gaudium est actus virtutis charitatis, licet non sit primus actus, ideo de gaudio datur præceptum. Unde ex hoc, quod de gaudio datur præceptum, non sequitur quod sit virtus, sed quod sit actus virtutis, qui tamen non immediate á virtute procedit, et ut primus, tunc enim virtus diceretur, sed procedit á virtute, mediante alio actu, qui est dilectio, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESI S. DEI,

EX PRÆCED. 28.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod gaudium est effectus charitatis. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Act. 8. *Philippus baptizavit Eunuchum.* Et postea: *Ibat Eunuchus per viam suam gaudens.* Ut quid post baptismum Eunucho datum facit mentionem de gaudio Eunuchi; quem tamen prius, cum eum legentem Isaiam introduxisset, non dixit fuisse gaudentem? Profecto facit hoc, ut per contextus ordinem notificet legentibus: quod charitas (hæc fuit data Eunucho in baptismo) est causa gaudii spiritualis. Insinuatur et Act. 13. "Discipuli replebantur gaudio, et Spiritu Sancto." Hoc est: gaudio, quod erat á Spiritu Sancto. "Charitas autem in cordibus nostris diffunditur per Spiritum Sanctum," Rom 5. ita quod non est sine præsentia Spiritus Sancti: ex consequenti á charitate causatur illud gaudium, quod causatur á Spiritu Sancto. Insinuatur et á Rom. 5. et 14. simul, ut *in arg. cont. Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, insinuatum merito esse á scripturis, quod gaudium charitatis non habet admixtionem tristitiæ. Insinuatur vero ab oppositis per hoc, quod de gaudio peccatorum dicitur Prov. 14. *Risus dolore miscebitur.* Ergo risus Sanctorum, qui est gaudium á charitate causatum, dolore non miscebitur. Item per hoc, quod de sapientia divina, quam respicit, ut ita dicam, saporosa charitas, dicitur Sap. 8. *Amicitia illius delectatio bona.* Et qualiter sit bona, in contextu notificatum supra fuerat sic. "Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam, et gaudium." Ac si ex omnibus breviter dicatur: In amicitia Dei est gaudium ab amaritudine, et tædio sejunctum. Amicitiam vero Dei esse charitatem docuit qu. 23. ar. 1. Item per hoc, quod æterna sapientia de fruitione gaudiosa, quam quasi per odorem, idest per modicum quid, de quo Ps. 36. "Melius est modicum justo super divitias peccatorum multas," communicat amicis suis in charitate existentibus, dicit Sap. 14. *Balsamum non mixtum odor meus.* Odori enim attribuitur fruitio, juxta illud Exod. 30. *Ut odore illius perfruatur*, et consequenter gaudium delectabile, juxta illud Isaac ad fragrantiam vestimentorum delectati, Gen. 27. *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni.* Balsamum vero importat quid odoriferum, et per diffusionem aliis communicatum 3. p. q. 72. art. 2. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod gaudium spirituale á charitate causatum possit in nobis impleri. Insinuatur autem per hoc, quod de beatitudinis gaudio loquens Dominus dicit Joan. 10. "Per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet." Ingredietur (secundum Aug.) ad contemplandam divinitatem, egredietur ad contuendam Christi humanitatem: et ubique pascua gaudii, scilicet charitatis, inveniet. Adde huic Ezech. 24. "In pascuis uberrimis pascam eas, dicit Dominus." Si uberrima erunt pascua; utique per hoc plenitudo gaudiorum significatur, et plenitudo superlativa, idest superefluens (ut notatur Luc. 6. ut supra conclus. 3.) Insinuatur et illud per hoc, quod de beatis dicitur Isa. 23. "Sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in requie opulenta." Ecce: si ibi requies, scilicet omnium desideriorum non solum erit sed etiam requies opulenta; uti-

que illud gaudium, quod ad desiderii requiem talem sequitur; erit opulentum, idest plenum. Insinuatur et expressius Joan. 15. ut *in arg. cont.* Ad cujus propositum dixit Aug. in hom. super Joann. "Hoc, quod dicitur gaudium plenum, profecto non carnale, sed spirituale gaudium est. Et quando tantum erit, ut aliquid ei jam non sit addendum; proculdubio tunc erit plenum;» Et, ut aliqualiter notificet hanc plenitudinem nobis, idem Augustinus dicit infra: "Quidquid autem aliud petitur, nihil petitur: non quia nulla omnino res est; sed quia in tantæ rei comparatione, quidquid aliud concupiscitur, nihil est.» Hæc ille. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis esse insinuatum, quod gaudium non est virtus. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Galat. 5. *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax* etc. Ecce, quod gaudium est fructus. Cum ergo fructus distinguantur á virtutibus (1. 2. quæst. 55. in dividendo quæstionem) et gaudium sit fructus, etiam secundum declarationem D. Thomæ, 1. 2. quæst. 70. art. 3. sequitur aperte: quod scriptura per hoc quod ponit gaudium esse fructum, neget, gaudium esse virtutem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim etc.

QUÆSTIO VIGESIMA NONA,

DE PACE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de pace: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo, utrum omnia appetant pacem.

Tertio, utrum pax sit effectus charitatis.

Quarto, utrum pax sit virtus.

ARTICULUS I.

Utrum pax sit idem, quod concordia.

Pro affirmativa.=Videtur, quod pax sit idem quod concordia.

1. *Pax hominum est ordinata concordia*, ut Aug. dicit 19. de Civit. Dei cap. 3. Sed pax, de qua nunc loquimur, est pax hominum. Ergo pax de qua loquimur, idem est quod concordia.

2. Unio voluntatum est idem, quod concordia. Sed pax est unio voluntatum. Ergo pax est idem, quod concordia.

Minor prob., quia ratio pacis in tali unione voluntatum consistit. Dicit enim Dionys. 11. cap. de div. nom. quod *pax est omnium unitiva, et consensus operativa.*

3. Ea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed concordiæ et pacis est idem oppositum. Ergo concordia et pax sunt idem.

Minor prob., quia tam concordiæ, quam paci opponitur dissensio. Unde dicitur 1. Cor. 14. *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea, quorum unum potest esse inter impios, et non alterum, non sunt idem. Sed concordia potest esse inter impios, non autem pax. Ergo pax non est idem, quod concordia.

Minor prob. Et quod concordia possit inter impios esse, quia impii in malum concordari possunt. Quod vero inter eos non sit pax, quia *non est pax impiis*, dicitur Isaiæ 48.

Determinatio.

Conclusio. Pax proprie accepta, non est idem quod concordia, sed super ipsam aliquid addit.

Prob. Illud, quod includit non solum consensum, et unionem diversarum voluntatum, et appetitum diversorum appetentium, sed etiam unionem motuum appetitus, et appetituum ejusdem appetentis, non est idem quod concordia, sed

super ipsam aliquid addit. Sed pax includit non solum unionem voluntatem diversorum, sed etiam unionem appetituum ejusdem hominis appetentis. Ergo pax non est idem, quod concordia, sed addit aliquid super ipsam.

Maior prob., quia concordia proprie accepta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt, et hoc sufficit ad rationem concordiæ: scilicet ut diversorum hominum voluntates in unum conveniant. Ad rationem pacis hoc non sufficit; sed cum hoc requiritur etiam consensus appetituum in eodem homine. Pro quo est sciendum, quod non solum diversi possunt in diversa tendere, sed etiam contingit unius hominis cor in diversa tendere. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5. *Caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo, in quantum una, et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest, unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio igitur diversorum appetituum ejusdem hominis, et etiam motuum ejusdem appetitus, sunt de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet quod vult. Unde si diversa velit, quæ simul assequi non potest, non habet cor pacatum. De ratione ergo pacis est, non solum unitas voluntatum diversorum, quod sufficit ad rationem concordiæ; sed etiam unitas appetitus superioris et inferioris ejusdem hominis, et unitas diversorum motuum ejusdem appetitus, et hoc addit pax supra concordiam.

Ex quibus sequitur, quod ubicumque est pax, ibi sit concordia, non tamen quod ubicumque est concordia, ibi sit pax proprie. Inter impios enim potest esse concordia, quatenus eorum voluntates in aliquo uno possunt convenire: non autem inter eos est pax, quia appetitus inferior contra appetitum superiorem appetit, et idem eorum appetitus ad diversa tendit, quæ simul consequi non potest.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod August. non dicit simpliciciter, quod pax sit concordia: sed addit, ordinata concordia: loquitur enim ibi August. de pace, quæ est unius hominis ad alium, et hanc pacem dicit esse concordiam non quamcumque, sed ordinatam; ex eo, quod unus homo concordat cum alio, secundum illud, quod utrisque convenit. Unde concordia ordinata inter aliquos duos supponit pacem in eodem homine; si enim homo concordat cum alio, non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo inferente timorem: necesse est igitur ad hoc, ut concordia duorum sit pax, quod fiat absque perturbatione aliqua utriusque concordantis, et sic supponitur pax interior in utroque. Et propter hoc August. præmittit, quod pax est tranquillitas ordinis, quæ quidem tranquillitas consistit in hoc, quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod pax non solum est concordia voluntatum diversorum; sed cum hoc requiritur concordia appetituum, et motuum appetitus in eodem homine. Alioquin, si homo consentiat alteri, et non sibi ipsi, non erit pax. Oportet igitur ad rationem pacis, ut homo non solum alteri, sed etiam sibi ipsi consentiat, ut scilicet omnes ejus appetitivi motus sint consentientes.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod concordiæ opponitur solum dissensio, quæ est hominis ad hominem. Paci vero non solum opponitur dissensio hominis ad hominem; sed etiam dissensio appetituum in eodem homine, et dissensio motuum

ejusdem appetitus ejusdem hominis. Non est igitur idem oppositum paci proprie, et concordiæ, et per consequens non est idem pax, quod concordia.

ARTICULUS II.

Utrum omnia appetant pacem.

Pro negativa.=Videtur, quod non omnia appetant pacem.

1. In his quæ appetunt pacem, potest esse unitas consensus. Sed in quibusdam non potest esse unitas consensus. Ergo quædam non appetunt pacem.

Maior prob., quia *pax est virtus unitiva consensus*, ut Dionys. dicit cap. 11. de div. nom. Unde in his, quæ pacem appetunt, debet esse unitas consensus.

Minor prob., quia in his, quæ ratione carent, non potest uniri consensus. Hæc igitur pacem non appetunt.

2. Qui appetunt bella et seditiones, non appetunt pacem. Sed multi sunt, qui appetunt bella, et seditiones. Ergo multi non appetunt pacem.

Maior prob., quia appetitus non fertur simul ad contraria.

3. Quod est malum, non appetitur ab omnibus. Sed pax quædam videtur esse mala. Ergo pax non appetitur ab omnibus.

Maior prob., quia solum bonum est, quod ab omnibus appetitur.

Minor vero, quia Dominus dicit Math. 10. *Non veni mittere pacem.*

4. Illud, quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, et finis ultimus. Sed pax non est summum bonum, et finis ultimus. Ergo pacem non omnia appetunt.

Minor prob., quia summum bonum, et finem ultimum non possumus in hac vita habere: pax autem in hac vita haberi potest, alioquin frustra Dominus mandasset Marci 9. *Pacem habete inter vos.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. lib. 19. de Civit. Dei cap. 12. dicit, quod *omnia pacem appetunt.* Et Dion. idem dicit in 9. cap. de divi. nom.

Determinatio.

CONCLUSIO. Omnia appetunt pacem.

Prob. Qui appetunt tranquille, et sine impedimento pervenire ad id quod desiderant, appetunt pacem. Sed omnia appetunt tranquille, et sine impedimento pervenire ad id, quod consequi desiderant. Ergo omnia appetunt pacem.

Maior prob., quia ratio pacis in hoc consistit, ut quis consequatur tranquille, et sine impedimento id quod appetit consequi. Assecutio autem boni desiderati potest impediri, vel per contrarium appetitum sui ipsius, vel alterius, et utrumque impedimentum tollitur per pacem, ut dictum est art. præced. Unde qui desiderat tranquille, et sine impedimento consequi, quod appetit, pacem appetit.

Minor prob., quia ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est appetere ejus quod appetit, consecutionem, et per consequens remotionem eorum quæ assecutionem eorum impedire possunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Pax enim importat unionem, non solum appetitus rationalis, vel intellectualis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam unionem appetitus naturalis. Et ideo Dionys. dicit cap. 11. de div. nom. quod *pax est operativa, et consensus, et connaturalitatis*, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium. Unde ad argumenti formam negatur simpliciter maior; consensus enim non est necessarius nisi in his quæ cognitione prædita sunt.

Ad 2. Neg. maior. Nam etiam illi, qui bella quærunt, et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Et ad prob. dicitur, quod qui desiderant bella, non desiderant contraria paci, sed ea per quæ ad

pacem optatam putant se posse pervenire. Pro quo est sciendum, quod si quis cum aliquo concordet, contra id quod ipse magis vellet, talis concordia non est pax. Puta si rex concordaret cum aliqua sua civitate propter aliquem timorem, quod non solveret ei tributum, hujusmodi concordia non esset vera pax. Unde rex movens bellum contra hujusmodi civitatem, non facit hoc, nisi ut eam subjiciat, et pacifice ei dominetur. Unde qui bella volunt, ideo ea volunt, quia per bella sperant se posse pervenire ad pacem, quam non habent, vel quam non existimant se habere, vel volunt per bellum pervenire ad perfectiorem pacem, quam sit illa, quam habent.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod pax est duplex. Scilicet vera et apparens. Pax vera non est nisi in appetitu veri boni. Pax apparens est in appetitu apparentis boni. Pax igitur vera non potest esse nisi in bonis, et de bonis. Pax apparens quæ non est vera pax, est etiam in malis, de qua non vera pace dicitur Sap. 14. *In magno viventes inscientiæ bello, tot, et tam magna mala pacem appellant*, et hanc pacem non venit Dominus mittere, sed tollere.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod sicut dupliciter habetur verum bonum (de quo solum est vera pax) scilicet perfecte et imperfecte, ita duplex est vera pax, scilicet perfecta et imperfecta. Pax vera perfecta est quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus inveniuntur quietati in uno, et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psal. 147. *Qui posuit fines tuos pacem*, et hæc perfecta pax habebitur solum in futura vita. Pax vero imperfecta, et per quam, etsi principalis motus rationalis mentis quiescat in Deo, tamen sunt aliqua repugnantia, et intus, et extra quæ hanc pacem perturbant, habetur in præsenti vita. Ad formam igitur dicitur ad maiorem, quod illud quod omnia appetunt, est vel summum bonum perfecte habitum, vel saltem participatio summi boni. Pax patriæ est summum bonum, pax viæ est quædam imperfecta participatio summi boni, sicut est imperfecta pax.

ARTICULUS III.

Utrum pax sit proprius effectus charitatis.

Pro negativa.=Videtur, quod pax non sit proprius effectus charitatis.

1. Quod potest haberi sine gratia gratum faciente, non est proprius charitatis effectus. Sed pax potest haberi sine gratia gratum faciente. Ergo pax non est proprius charitatis effectus.

Maior prob., quia charitas non habetur sine gratia gratum faciente.

Minor prob., quia gentiles, et infideles aliquando habent pacem.

2. Illud, cujus contrarium cum charitate esse potest, non est effectus charitatis. Sed contrarium paci potest esse cum charitate. Ergo pax non est proprius effectus charitatis.

Maior patet, quia si tenebra posset esse simul cum sole, lumen non esset proprius solis effectus.

Minor prob., quia dissensio quæ paci opponitur, potest esse simul cum charitate. Nam viri sancti charitate pollentes ad invicem in aliquibus dissenserunt, ut patet in sanctis doctoribus, ut Hieron. et Aug. in aliquibus opinionibus dissenserunt, Paulus etiam, et Barnabas dissensisse leguntur Act. 15.

3. Pax est effectus justitiæ. Ergo pax non est effectus charitatis.

Antec. prob., quia Isaiæ 32. dicitur: *et erit opus justitiæ pax.*

Conseq. prob., quia idem non est proprius effectus diversorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psal. 118. dicitur. *Pax multa diligentibus legem tuam*, quæ dilectio est per charitatem. Unde pax est charitatis effectus.

Determinatio.

Conclusio. Pax est proprius charitatis effectus.

Prob. Illud, quod causat unionem quæ est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum, et unionem proprii appetitus cum appetitu alterius, est causa pacis, tamquam proprii effectus. Sed charitas facit unionem, quæ est propriorum appetituum secundum ordinationem ad unum, et unionem proprii appetitus cum appetitu aliorum. Ergo charitas est causa pacis.

Maior prob., quia duplex unio est de ratione pacis, ut dictum est articulo 1. hujus quæst. Quarum una est secundum ordinationem propriorum affectuum in unum. Alia vero secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Unde quod facit utramque unionem est causa pacis.

Minor ostenditur. Primam enim unionem facit charitas, secundum quod per charitatem Deus toto corde diligitur, ut scilicet omnia referamus in ipsum: et sic omnes appetitus nostri referuntur in unum, et hæc est prima unio ad pacem requisita. Aliam vero unionem facit charitas, quatenus diligimus proximos sicut nos ipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia ponitur unum, *identitas electionis*, ut patet 9. Ethic. cap. 4. et Tull. dicit in lib. de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle*. Et hæc est altera unitas ad pacem requisita: facit igitur charitas hanc duplicem unitatem ad pacem requisitam, et propterea pax est charitatis proprius effectus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Vera enim pax non potest esse sine gratia gratum faciente: et ratio est quia á gratia gratum faciente nullus excidit, nisi per peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus á fine debito et in alio indebitum finem constituat. Unde tunc ejus appetitus non inhæret vero bono finali, de quo solo potest esse vera pax, ut articulo præcedente dictum est: sed inhæret bono apparenti, et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest quis veram pacem habere, sed solum apparentem. Ad probationem dicitur quod peccatores et infideles non veram, sed solum apparentem pacem habere possunt.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod si loquamur de pace imperfecta, qualis habetur in hac vita, non repugnat ei quælibet dissensio, sed solum dissensio quæ est de his quæ pertinent ad salutem, et præcipue in magnis: non autem ei repugnat dissensio, quæ est circa opiniones, et circa aliqua parva. Et ratio est quia ad amicitiam, ut Phil. dicit 9. Ethic. cap. 6. non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et præcipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis, etiam in his quæ ad vitam pertinent, quasi non videtur esse dissensus, et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes, in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum qui præcedit appetitum, in quo est ipsa pax. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem; procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum, in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Si autem loquamur de perfecta pace quæ erit in patria, repugnant ei quælibet dissensiones, et de opinionibus et de minimis. Unde ibi nulla erit opinionum dissensio, sed veritas plene cognoscetur, et omnis appetitus complebitur. Dissensiones igitur inter Hieronym. et August. et Paulum, et Barnabam non repugnabant paci præsentis vitæ, quia erant vel de opinionibus, vel de minimis.

Ad 3. Dicitur ad antecedens. Et ad

ejus probationem, quod pax est opus justitiæ indirecte, in quantum scilicet justitia removet ea, quæ pacem impediunt. Sed est opus charitatis directe quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor vis unitiva. Et pax est unio appetitivarum inclinationum propriarum, vel cum aliis, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum pax sit virtus.

Pro affirmativa.=Videtur, quod pax sit virtus.

1. Illud, de quo datur præceptum, est virtus. Sed de pace datur præceptum. Ergo pax est virtus.

Maior prob., quia præcepta non dantur nisi de actibus virtutum.

Minor prob., quia Marci 9. dicitur: *pacem habete.*

2. Illud per quod meremur, est virtus, vel virtutis actus. Sed per pacem meremur. Ergo pax est virtus, vel actus ejus.

Maior prob., quia non meremur nisi per actum virtutis.

Minor prob., quia Matth. 5. dicitur: *beati pacifici.*

3. Illud, cui opponuntur vitia, est virtus. Sed paci opponuntur vitia. Ergo pax est virtus.

Maior prob., quia vitia virtutibus opponuntur.

Minor, quia dissensiones quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet Galat. 5.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod est quodammodo finis ultimus, non est virtus. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Aug. dicit lib. 19. de civ. Dei, c. 11. Ergo pax non est virtus.

Maior prob., quia virtus non est finis ultimus, sed via ad ipsum.

Determinatio.

Conclusio. Pax non est virtus, sed est actus proprius charitatis.

Prob. Quod causatur ex charitate, secundum rationem dilectionis Dei et proximi, non est alia virtus á charitate, sed charitatis proprius actus. Sed pax causatur á charitate, secundum rationem dilectionis Dei et proximi, ut dictum est art. præced. Ergo pax non est virtus, sed virtutis charitatis actus, sicut etiam de gaudio dictum est in præc. quæst.

Maior manifestatur. Nam quando plures actus procedunt ab eodem agente, secundum eamdem rationem agendi, omnes procedunt ab eadem virtute, nec habent singuli singulas virtutes, á quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et rarefactiva, á quibus procedant actus liquefaciendi et rarefaciendi, sed omnes hos actus operatur ignis per suam virtutem calefactivam. Sic etiam de charitate dicendum est.

Ex charitate enim, secundum quod diligit Deum, et proximum, provenit gaudium et pax. Qui duo actus non habent diversas virtutes, sed est una et eadem virtus charitatis, quæ eos producit. Unde actus, qui sic á charitate procedunt, non habent rationem virtutis, sed sunt actus ejusdem virtutis.

Minor autem probata est articulo præcedenti, in quo ostensum est quod charitas est causa pacis, quatenus facit duplicem illam unionem, in qua ratio pacis consistit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem quod illud, de quo datur præceptum, non est virtus, sed virtutis actus. Datur igitur de pace præceptum, quia pax est charitatis actus.

Ad 2. Similiter dicitur ad maiorem, quod quia pax est actus charitatis, est actus meritorius, et propter hoc etiam, scilicet quia est charitatis actus, pax ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus

virtutis perfectæ, ut dictum 1. 2. quæst. 69. articulo primo. Ponitur etiam fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod illud, cui opponuntur vitia, vel est virtus, vel virtutis actus. Uni enim virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus. Et secundum hoc charitati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis, sed etiam accidia vel invidia, ratione gaudii, et dissensio, ratione pacis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 29.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod pax non est idem cum concordia, sed aliquid melius. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Psal. 72. *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.* Et Isaiæ 48. *Non est pax impiis.* Nam Psalmus accipit pacem pro concordia; sed Isaias pro pace proprie dicta. In cujus signum contextus Isaiæ dicit: quod cor impii est quasi mare fervens, quod quiescere non potest (ecce; de unione hominis ad seipsum sermo) et Psalmi patet intentio, quod scilicet est de unione, qua iniqui de aliqua re mala inter se invicem conveniunt. Hanc siquidem, utpote exteriorem videns David etiam oculis corporeis, zelo bono contra illam accendebatur; eam scilicet destrui cupiens, et satagens. Per hoc igitur, quod scriptura impiis pacem esse negat, eisque adesse posse concordiam affirmat, ostendit patenter, et quod pax non est idem, quod concordia, et quod est pax aliquid melius: quomodo enim non melius, si, præ bonitatis suæ excellentia, non potest esse in hominibus impiis: inter quos tamen potest adesse concordia? Quomodo autem possit esse pax in hominibus impiis; si cor impii est quasi mare fervens, quod quiescere non potest; et pax importat duo huic fervori opposita, scilicet, ut neque ab exterioribus perturbemur, juxta illud Ps. 118. «Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum;» et ut desideria nostra conquiescant in uno, juxta illud Augustini lib. confes. *Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te*, 1. 2. q. 70. a. 3. cor. Vide a. 2. respons. ad 3. et a. 3. ad 1. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod omnia appetunt pacem. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Hester. 13. *ut optata cunctis mortalibus pace fruerentur.* Quod autem omnibus inest, naturaliter videtur inesse, ut dicit Philosophus in physicis, ex consequenti per id dictum scripturæ innuitur, quod omnia naturalia suo modo appetunt pacem. Vide in responsione *ad primum.* Insinuatur et ab experientia. Nam omnia, etiam inanimata, ad finem, sive sit finis ultimus, sive non, sibiipsis á natura præstitutum, et consequenter á seipsis appetitum, contendunt ire sine impedimento, removendo scilicet pro suo posse omne consecutioni talis finis obstans, in qua re proculdubio consistit ratio pacis, ut dicit textus in fi. corpor. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis, et á Conciliis insinuatum; quod pax est proprius charitatis effectus. A scripturis quidem per hoc, quod dicitur Psalm. 118. «Pax multa diligentibus legem tuam.» Hoc est. Ex dilectione charitatis profecto, qua diligunt nomen tuum, procedit illa pax multa. Item ab oppositis insinuatur per hoc, quod dicitur Job. 9. «Quis restitit ei, et pacem habuit?» Ac si per hoc dicere voluerit. Sicut non habere pacem, est effectus á resistentia contra Deum: ita é contrario, habere pacem est effectus procedens ab adhærentia Deo idest á charitate; de qua dicitur 1. Cor. 6. «Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.» A conciliis autem per hoc, quod dicitur in epistolarum una pro concilio *Chalcedonensi* Leoni Imperatori ab epis-

copis directarum. «Pacem, quam á patribus percepimus, non servamus; et ejus tantum nomen audivimus, hanc nec leviter venerari cognoscimur. Solutum est enim vinculum charitatis: thesaurorum nostrorum pax direpta est.» Hæc ibi, quæ in persona dissidentium á doctina Patrum concilii *Chalcedonensis*, tamquam deflentes eorum miserias suaque calamitosa tempora, dicunt per ly *non servamus*, per ly *nec leviter venerari cognoscimur*. De suo pastea dicunt ly *solutum est*, etc. Ubi nota ly *enim*. Ac si aperte dicant. Quare pax á patribus percepta non servatur, quare nec leviter in veneratione habetur? Quia solutum est vinculum charitatis. Remoto autem hoc vinculo, pax illa pro thesauris nostris á patribus nobis tradita, remota fuit. Quis vero nesciat: quod hæc est proprietas quædam causæ: ut ea remota, removeatur effectus? Charitatem igitur esse causam, pacemque charitatis effectum proprium, sanxerunt per tale dictum illi episcopi, quoniam causæ proprietatem charitati, proprietatemque effectus paci, assignarunt dicendo; quod, remota charitate, pax ipsa remota est. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum esse, quod pax non est virtus. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur Galat. *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*. Ecce, quod pax est fructus. Ergo secundum Apostolum, non est virtus, quoniam á virtutibus fructus differunt; ut supra quæst. 28. artic. 4. in append. dictum est. Vide 1. 2. quæstio. 70. artic. 3. corpor. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA,

DE MISERICORDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de misericordia: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur.

Secundo, quorum sit misereri.

Tertio, utrum misericordia sit virtus.

Quarto, utrum sit maxima virtutum.

ARTICULUS I.

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam.

Pro negativa. = Videtur quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam.

1. Culpa non est malum provocativum ad misericordiam, sed potius ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

Prob. conseq. quia culpa est maius malum, quam pœna, ut dictum est quæst. 19. art. 1.

2. Durum est aliud á miserabili et expulsivum miserationis, ut dicitur 2. Rhet. capitulo octavo. Ergo malum in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

Consequentia probatur, quia ea quæ sunt crudelia, seu dura videntur quemdam excessum mali habere.

3. Signa malorum magis provocant ad misericordiam, ut dicitur 2. Rhet. cap. 8. Ergo malum non est proprie provocativum ad misericordiam.

Consequentia probatur, quia signa malorum non sunt vere mala.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Motivum ad tristitiam est malum. Sed *misericordia est species tristitiæ*, ut Damascen. dicit libro 2. Orthod. fidei cap. 14. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Determinatio.

Conclusio. Malum est proprie motivum ad misericordiam.

Prob. Miseria est motivum ad misericordiam. Sed malum pertinet ad miseriam. Ergo malum est proprie motivum ad misericordiam.

Maior prob., quia ut August. dicit lib. 9. de civit. Dei cap. 5. «misericor-

« dia est alienæ miseriæ in corde nostro « compassio, qua utique, si possumus, « subvenire compellimur. » Dicitur enim misericordia ex eo, quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius.

Minor manifestatur. Nam de ratione beatitudinis, sive felicitatis est, ut aliquis potiatur eo quod vult, et eo quod pertinet ad justitiam, idest quod juste sibi debetur. Nam sicut Aug. dicit lib. 13. de Trin. cap. 5. « Beatus est, qui ha- « bet omnia quæ vult, et nihil mali vult.» De ratione igitur felicitatis est velle bonum, et nolle aliquod malum. De ratione autem miseriæ est, ut homo patiatur quæ non vult. Vult autem homo aliquid tripliciter. Uno modo, vult aliqua appetitu naturali, quo appetitu volunt omnes homines esse et vivere. Alio modo, vult homo aliqua per electionem, ex aliqua præmeditatione, puta quod vult divitias, dignitates, et alia hujusmodi. Tertio homo vult aliquid, non secundum se, sed in sua causa, sicut qui nociva comedit, potest dici quod vult infirmari; et ex opposito, ille, qui nulli facit injuriam, possumus dicere quod velit quiete vivere: quæ igitur eveniunt contra ea, quæ aliquo horum modorum sunt volita, pertinent ad miseriam, et per consequens sunt motivum ad misericordiam. Primum igitur malum, pertinens ad miseriam, est illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva, et contristativa, et motiva. Quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde Phil. dicit in 2. Rhet. c. 8. quod *misericordia est tristitia quædam super apparenti malo.* Secundum malum pertinens ad miseriam, provocativum ad misericordiam, est illud quod est contra voluntatem electionis. Unde Phil. dicit ibidem quod « illa « mala sunt miserabilia, quorum fortuna « est causa, » ut puta si aliquod malum eveniat, unde sperabatur bonum. Tertium adhuc magis miserabile malum est, quod est contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus sit bona, et tamen eveniant ei mala, unde Phil. dicit in eodem lib. quod « misericordia est « maxime super malis ejus, qui indignum « patitur. »

AD ARGUMENTA.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod culpa potest considerari dupliciter uno modo, secundum quod de ratione ejus est, ut sit voluntaria. Alio modo secundum quod est aliquo modo pœna, in quantum scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis. Primo modo, culpa non habet rationem miserabilis, sed magis rationem punibilis. Secundo vero modo, potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur, et compatimur peccantibus. Unde Gregor. dicit Hom. 34. in Evang. quod *vera justitia non habet dedignationem*, scilicet ad peccatores, *sed compassionem*, et Matth. 9. dicitur: *videns Jesus turbas, misertus est eis, quia erant vexati et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.*

Ad 2. Dicitur quod per durum Phil. intelligit aliquod malum, quod vel nos ipsi, vel amici nostri patimur, puta vulnera, vel aliquid hujusmodi. Hoc autem malum est expulsivum misericordiæ, quia misericordia proprie non est compassio miseriæ propriæ, sed alienæ. Ad se ipsum autem est misericordia solum secundum quamdam similitudinem, prout in homine considerantur diversæ partes, secundum quem modum Arist. 5. Ethic. ca. ult. ponit justitiam ad se ipsum. Et secundum hoc Eccles. 30. dicitur: *miserere animæ tuæ placens Deo.* Proprie autem ad se ipsum non est misericordia, sed dolor. Unde quando quis patitur aliquid, non miseretur sui, sed dolet. Et similiter si ejus amicus aliquid patiatur, quia æstimat dolorem amici proprium, dolet de malo amici, et non miseretur. Ad anteced. igitur dicitur quod durum, idest quæ nos, vel amici nostri patiuntur, sunt expulsiva miseri-

cordiæ, quia misericordia non est ad se ipsum, sed ad alterum. Unde motivum ad misericordiam non est quodcumque malum, sed malum alterius.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur quod signa malorum dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum se. Alio modo, ut faciunt esse præsentia mala quæ secundum se sunt absentia. Primo modo non sunt vere mala, nec sunt ad misericordiam provocantia. Secundo vero modo habent rationem maioris mali, quam sint mala quæ significant. Nam sicut ex spe, et memoria bonorum sequitur delectatio, quatenus faciunt bona absentia esse præsentia, sic ex spe, et memoria malorum sequitur tristitia, non tamen ita vehemens, sicut ex malis præsentibus. Et quia signa malorum repræsentant mala quasi præsentia, ideo commovent ad miserendum.

ARTICULUS II.

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

Pro negativa.=Videtur, quod defectus non sit ratio miserendi, ex parte miserentis.

1. In Deo, cui proprium est misereri semper, et parcere, et de quo dicitur Psal. 144. *miserationes ejus super omnia opera ejus*, nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi ex parte miserentis.

2. Si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi, qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur. Sed hoc est falsum. Ergo videtur quod defectus ex parte miserentis non sit ratio miserendi.

Falsitas prob., quia Phil. 2. Rhet. cap. 8. dicit. Quod *qui ex toto perierunt non miserentur.*

3. Phil. 2. Rhet. cap. 8. dicit, quod *illi, qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur.* Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Conseq. prob., quia sustinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est ratio tristitiæ, est ratio miserendi. Sed defectus est ratio tristitiæ. Ergo defectus est ratio miserendi.

Maior prob., quia misericordia est tristitia quædam.

Minor prob., quia infirmi facilius contristantur.

Determinatio.

Conclusio. Ratio miserendi est defectus alterius, quem tamen ille, qui miseretur æstimat proprium propter amorem amici patientis. Vel quia æstimat se idem posse pati.

Prob. Illud, quod est ratio ut quis tristetur, seu doleat de aliena miseria, est etiam ratio miserendi. Sed æstimare defectum alterius tamquam proprium est ratio, ut quis tristetur de defectu alterius. Ergo æstimare defectum alterius tamquam proprium, est ratio miserendi.

Maior prob., quia misericordia est compassio, sive dolor de aliena miseria. Unde quod est ratio, ut quis doleat de alterius miseria, est etiam ratio, ut quis de eadem tristetur.

Minor manifestatur. Dupliciter enim contingit, ut quis miseriam alienam apprehendat, ut suam. Uno modo, secundum unionem affectus, quæ fit per amorem: quia enim amans reputat amicum tamquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum, et ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est, quod Phil. 9. Ethic. cap. 3. inter alia amicabilia ponit hoc, quod est condolere amico. Et Apost. dicit Rom. 12. *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus.* Alio modo, secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Phil. dicit 2. Rethor. cap. 3. quod homines miserentur super illos, qui sunt eis conjuncti et similes, quia per hoc fit eis æstimatio, quod ipsi etiam possint similia pati. Et propter hoc etiam

senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles, et formidolosi sunt magis misericordes. É contrario autem illi, qui reputant se esse felices, et in tantum potentes, quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Defectus igitur semper est ratio miserendi ex parte miserentis, vel quia ille, qui miseretur æstimat defectum ejus, cui miseretur, proprium per amorem, vel quia ille qui miseretur, æstimat se posse pati eosdem defectus, quos alius patitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Quamvis enim in Deo nullus sit defectus, tamen miseretur nostri, propter amorem quo nos diligit, tamquam aliquid sui. Nostri igitur defectus, et miseriæ quatenus pertinent ad eos, quos Deus diligit, sunt Deo ratio miserendi.

Ad 2. Negatur consequentia maioris conditionalis. Illi enim qui sunt in infinitis fere malis, non timent se ulterius aliquid pati, et ideo non miserentur. Similiter nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt proprie passioni, quod non intendunt miseriæ alienæ. Ad hoc igitur ut defectus sit ratio miserendi, requiritur ut ille, qui debet misereri, possit aliquid pati, et quod attendere possit alienæ miseriæ.

Ad 3. Negatur conseq. Illi enim qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sunt contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram, et ad audaciam quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum. Unde inferunt homini æstimationem, quod non sit aliquid in futurum passurus, et tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur secundum illud Prov. 27. *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor.* Et ex simili ratione superbi non miserentur: quia contemnunt alios, et reputant eos malos. Unde reputant, quod digne patiantur quicquid patiuntur. Et propterea Greg. dicit Hom. 34. in Evang. quod *falsa justitia*, scilicet superborum *non habet compassionem, sed dedignationem.* Ex hoc igitur, quod qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur, non sequitur quod defectus non sit ratio miserendi; quia ad hoc ut defectus sit ratio miserendi, requiritur, vel quod ille, qui miseretur, per amorem æstimet defectum alterius tamquam proprium: vel ut æstimet se idem posse pati, quorum utrumque impedit dispositio contumeliativa et superbia, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum misericordia sit virtus.

Pro negativa. = Videtur, quod misericordia non sit virtus.

1. Quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium. Ergo misericordia non potest dici virtus.

Maior probatur, quia principale in virtute est electio, ut dicitur 2. Ethic. cap. 5. Electio autem est *appetitus præconsiliati*, ut in eodem libro dicitur. Ergo quod impedit consilium, non est virtus.

Minor probat., quia Salustius dicit in Catilinaria caput. cui titul. Cæsaris Orat. « Omnes homines, qui rebus du-« biis consultant, ab ira, et misericordia « vacuos esse decet. Non enim animus « facile verum prævidet, ubi ista affi-« ciunt. »

2. Illud, cui opponitur aliquid laudabile, non est virtus. Sed misericordiæ opponitur aliquid laudabile. Ergo misericordia non est virtus.

Maior probatur, quia nihil contrarium virtuti est laudabile.

Minor probatur, quia nemesis, quæ est passio laudabilis, ut dicitur 2. Rhet. cap. 9. contrariatur misericordiæ, ut dicitur etiam 2. Rhet. cap. 9.

3. Quæ consequuntur ex charitate, non sunt speciales virtutes. Sed misericordia consequitur ex charitate. Ergo

misericordia non est specialis virtus.

Maior prob., quia gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut dictum est qu. præced. art. 4.

Minor prob. Sic enim ex charitate flemus cum flentibus, quod pertinet ad misericordiam, sicut gaudemus cum gaudentibus.

4. Misericordia non est virtus intellectualis, nec virtus theologalis, nec virtus moralis. Ergo misericordia non est virtus.

Antecedens probatur quoad singulas partes: non est virtus intellectualis, quia misericordia pertinet ad appetitum. Non theologica, quia non habet Deum pro objecto. Non moralis, quia nec est circa operationes; hoc enim pertinet ad justitiam: nec circa passiones, cum non reducatur ad aliquam duodecim medietatum, quas Phil. ponit 2. Ethic. c. 7. Ergo á sufficienti divisione misericordia non est virtus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. 9. de civit. Dei cap. 5. *Longe melius, et humanius et piorum sensibus accommodatius, Cicero* Orat. pro Ligario, *in Cæsaris laude locutus est, ubi ait: nulla de virtutibus tuis, nec admirabilior, nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

Determinatio.

Distinctio. Dolor de miseria aliena, quem misericordia importat, potest duo nominare. Vel motum appetitus sensitivi. Vel motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius, qui motus potest esse secundum rationem regulatus, et potest secundum hunc motum ratione regulatum, regulari motus inferioris appetitus. Unde Aug. dicit lib. 9. de Civit. Dei cap. 5. quod *iste motus animi*, scilicet misericordia, *servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut conservetur justitia, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti.*

1.ª Conclusio. Misericordia secundum, quod nominat motum appetitus sensitivi non est virtus.

Prob. Passio non est virtus. Sed misericordia, ut nominat motum appetitus sensitivi, est passio. Ergo misericordia, ut nominat motum appetitus sensitivi, non est virtus.

2.ª Conclusio. Misericordia, ut nominat motum appetitus intellectivi, á ratione regulatum, est virtus.

Prob. Actus humanus regulatus á ratione, est virtus. Sed misericordia, secundum quod est actus appetitus superioris, est actus humanus regulatus á ratione. Ergo misericordia, ut est actus appetitus superioris, regulatus á ratione, est virtus.

Maior prob., quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc, quod motus animi á ratione regulentur, ut patet ex dictis 3. 2. quæst. 59. art. 4. et 5. et quæst. 65. art. 2.

Minor prob. authoritate Aug. citata.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, misericordia enim quæ est motus appetitus superioris, regulatus á ratione, non impedit consilium. Ad probationem dicitur, quod authoritas illa Salustii intelligitur de misericordia, secundum quod est passio, non regulata ratione, sic enim impedit consilium rationis, dum facit á justitia discedere.

Ad 2. Neg. minor de misericordia, quæ est motus appetitus superioris, regulatus á ratione, sic enim nullum habet contrarium laudabile. Ad probationem dicitur, quod Phil. ibi loquitur de misericordia et nemesi, secundum quod utrumque est passio. Sic enim acceptæ habent contrarietatem ex parte æstimationis, quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet in quantum æstimat aliquem indigna pati: nemesicus autem gaudet, in quantum æstimat ali-

quos digne pati, et tristatur, si indignis bene accidat. Et utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Misericordiæ autem proprie acceptæ, secundum quod est virtus, opponitur invidia, ut dicetur quæst. 36. art. 3.

Ad 3. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod quamvis misericordia sit ex charitate, sicut pax et gaudium, tamen non est eadem ratio de misericordia ex una parte, et pace et gaudio ex altera. Gaudium enim, et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis, et ideo non requirunt alias virtutes, quam charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus, cujus miseretur.

Ad 4. Neg. anteced. quoad tertiam partem. Est enim misericordia virtus moralis, circa passiones existens. Ad prob. dicitur, quod reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur nemesis, quia *ab eodem more procedunt*, ut in 2. Rhet. dicitur c. 9. Has autem medietates Phil. non posuit virtutes, sed passiones, quia etiam ut sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant, et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrum misericordia sit maxima virtutum.

Pro affirmativa.=Videtur, quod misericordia sit maxima virtutum.

1. Virtus, quæ præfertur cultui divino, est maxima virtutum. Sed misericordia præfertur cultui divino. Ergo misericordia est maxima virtutum.

Maior prob., quia maxime ad virtutem pertinere videtur cultus divinus.

Minor prob., quia Oseæ 6. et Matt. 12. dicitur: *misericordiam volo, et non sacrificium.*

2. Virtus quæ continet omnem virtutem, est maxima virtutum. Sed misericordia continet omnem virtutem. Ergo misericordia est maxima virtutum.

Minor prob. Virtus, in qua consistit summa omnis disciplinæ christianæ, continet omnem virtutem. Sed in misericordia et pietate consistit summa omnis disciplinæ christianæ, ut Ambros. dicit super illud 1. Tim. 4. *Pietas ad omnia utilis est.* Ergo misericordia continet omnem virtutem.

Maior hujus prob., quia disciplina christiana continet omnem virtutem.

3. Virtus, quæ facit maxime hominem Deo similem, est maxima virtutum. Sed misericordia facit maxime hominem Deo similem. Ergo misericordia est maxima virtutum.

Maior prob. Virtus, quæ facit habentem meliorem, est melior, et optimum, optima: quia virtus est quæ bonum facit habentem. Sed virtus, quæ facit hominem Deo maxime similem, facit habentem optimum: quanto enim homo est Deo similior, tanto est melior. Ergo virtus quæ facit hominem Deo maxime similem, est optima.

Minor prob., quia in Psal. 144. dicitur, *miserationes ejus super omnia opera ejus*, et Lucæ 6. Dominus dicit: *estote misericordes, sicut et pater vester misericors est.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Charitas est maior virtus, quam sit misericordia. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Anteced. prob., quia Apost. ad Coloss. 3. cum dixisset: *induite vos sicut electi Dei viscera misericordiæ, etc.* postea subdit: *super omnia charitatem habete.*

Determinatio.

Distinctio. Aliqua virtus potest dici maxima dupliciter. Uno modo, secundum se. Alio modo, per comparationem ad habentem. Virtus maxima secundum se dicitur illa, quæ seclusa habitudine ad objectum et subjectum, maximam exigit perfectionem secundum se, et *simpliciter*

considerata. Virtus vero maxima per comparationem ad habentem, est illa quæ est optima habenti.

1.ª Conclusio. Misericordia secundum se est maxima virtutum.

Prob. Virtus ad quam pertinet in alios bonitatem effundere, et defectus aliorum sublevare, est secundum se maxima virtutum. Sed ad misericordiam pertinet in alios bonitatem effundere, et aliorum miseriam sublevare. Ergo misericordia secundum se est maxima virtutum.

Maior probatur, quia effundere alteri perfectionem, et aliorum miseriam sublevare, maxime superioris est. Unde propter hoc misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari.

2.ª Conclusio. Misericordia non est maxima virtutum, quo ad habentem, nisi ille, qui eam habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se.

Prob. Quia ei, qui supra se aliquem habet, melius est conjungi superiori, quod fit per aliam virtutem, quam supplere defectum inferioris, quod pertinet ad misericordiam.

3.ª Conclusio. Quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas est potior, quam misericordia.

Prob. Virtus, per quam homo Deo unitur, potior est, quam virtus, per quam aliorum defectus supplet. Sed charitas est virtus, per quam homo Deo unitur, misericordia vero est, per quam aliorum supplet defectus. Ergo charitas est potior in homine, quam misericordia.

4.ª Conclusio. Inter virtutes, quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia.

Prob. Quia supplere defectus aliorum, in quantum hujusmodi, est superioris, et melioris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ex hoc enim, quod aliqua virtus præfertur divino cultui, non sequitur, quod sit maxima. Et ratio est, quia per exteriorem divinum cultum (de quo præcipue est sermo in argumento, ut patet ex prob. minoris) quo Deum colimus per exteriora sacrificia, et munera, non colimus Deum propter se ipsum, sed propter nos, et propter proximos. Non enim indiget Deus sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem, et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud ad Heb. ult. «Beneficientiæ, et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur «Deus.» Ex hoc igitur quod misericordia præfertur divino cultui, non sequitur quod sit maxima virtutum, sed solum quod sit maxima inter virtutes ad proximum ordinatas: cum quo tamen stat quod sint aliæ virtutes in homine maiores misericordia, ut sunt charitas, fides et spes quæ habent Deum pro objecto. Ad probationem dicitur quod divinus cultus pertinet quidem ad virtutem, sed ex hoc non sequitur quod divinus cultus præcedat omnes alias virtutes, ut alias dicetur.

Ad 2. Negatur minor. Ad minorem prob. dicitur, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, qua conjugimur Deo, præponderat dilectioni, et misericordiæ in proximos.

Ad 3. Neg. minor. Per charitatem enim magis Deo assimilamur, quam per misericordiam. Assimilamur enim Deo per misericordiam, secundum similitudinem operationis: per charitatem vero Deo assimilamur, tamquam ei per affectum uniti: quæ assimilatio potior est, quam prior. Ad probationem dicitur quod per illam authoritatem ostenditur misericordiam assimilare nos Deo per similitudinem operationis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 30.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis: quod malum est de se causa misericordiæ, idest provocativum ad misericordiam: ex parte scilicet ejus, cui quis miseretur. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Psal. 30. «Miserere mei Domine, quoniam tribulor: et 55. Miserere mei, quoniam conculcavit me homo; et 123. Miserere nostri Domine, quia multum repleti sumus despectione: et 93. Si dicebam, motus est pes meus: misericordia tua adjuvabat me.» Et, ubicumque fit mentio de misericordiæ postulatione vel in psalmis, vel in aliis canonicis libris, fere semper commemoratur aliquod malum ex parte ejus, cui misericordia præstanda expectatur. Nec mirum: quoniam miseria, quæ proculdubio est malum, est objectum misericordiæ; sive suum correlativum. Ex quo utique, etiamsi nulla alia ratio id insinuaret, patet: quod necessario dicendum est, malum esse provocativum ad misericordiam. Magis tamen, et minus, et maxime: secundum quod in tribus præmissis conclusionibus explicatur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod defectus est ratio miserendi ex parte miserentis. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Hierem. 31. «In charitate perpetua dilexi; ideo attraxi te miserans tui.» Nota ly *ideo*: et nota, quod charitas dicit unionem affectus, quia alienum defectum reputat quasi suum, q. 27. ar. 2. corp. Ac si ergo dicat Deus: Quia defectus tuos reputavi qnasi meos propter unionem amoris mei ad te: ideo misertus sum tui. Item per hoc, quod dicitur Heb. 4. «Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia.» Ac si dicat. Quia passus est tales infirmitates, et defectibus talibus tentatus est, absque peccato tamen, ideo compatietur nobis defectuosis, ac infirmis. Item cap. 5. «Qui condolere possit his, qui ignorant, et errant; quoniam et ipse circumdatus est infirmitate.» Item Galat. 6. «Si præoccupatus fuerit quis in aliquo delicto; hujusmodi instruite vos in spiritu lenitatis, considerans, ne et tu tenteris.» Hoc est. Miseremini ei ex eo quod vos etiam spirituales habetis, et considerare debetis vos habere possibilitatem cadendi in talia delicta. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod misericordia est virtus. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Prov. 15. «Per misericordiam, et fidem purgantur peccata. *Item* 21. Facere misericordiam, et judicium magis placet Domino, quam victimæ. *Item ibid.* Qui sequitur justitiam, et misericordiam, inveniet gratiam, et gloriam. *Item Oseæ* 6. Misericordiam volui, et non sacrificium.» Quis autem nesciat, quod virtutibus purgantur peccata; quod virtutes magis placent Deo, quam antiquorum, secundum seipsas victimæ; quod virtute media invenimus gloriam, et gratiæ augmentum; quod Deus magis vult virtutes, quam antiquorum sacrificium secundum seipsum consideratum? Ergo ex his omnibus scripturis relinquitur intelligendum; quod misericordia secundum se et placet Deo, et est virtus. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scriptura *Colossen.* 3 insinuatum fuisse, quod misericordia non est maxima virtutum. Ibi enim Apostolus, postquam dixerat. «Induite vos viscera misericordiæ, *subdit*, super omnia autem charitatem habete.» Item 1. Cor. 12. locuturus de charitate dicit. «Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.» Et, quod hæc sit speciatim excellentior, quam misericordia, monstrat cap. 13. per ly «si distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum: charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA PRIMA,

DE BENEFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus charitatis: et primo de beneficentia; secundo de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertio de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum beneficentia sit actus charitatis.

Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum.

Tertio, utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum.

Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS I.

Utrum beneficentia sit actus charitatis.

Pro negativa.=Videtur, quod beneficentia non sit actus charitatis.

1. Ad Deum non possumus esse benefici. Ergo beneficentia non est actus charitatis.

Anteced. prob., quia Job. 35. dicitur. *Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet?*

Consequentia prob., quia charitas maxime habetur ad Deum.

2. Beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Ergo beneficentia non est actus charitatis.

Conseq. prob., quia collatio donorum pertinet ad liberalitatem.

3. Omnis beneficentia est actus justitiæ, vel misericordiæ. Ergo beneficentia non est actus charitatis.

Anteced prob. Nam omne beneficium, aut datur ex debito, aut gratis datur. Si detur ex debito, pertinet ad justitiam. Si gratis, pertinet ad misericordiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus amicitiæ est actus charitatis. Sed beneficentia est actus amicitiæ. Ergo beneficentia est actus charitatis.

Maior prob., quia charitas est amicitia quædam.

Minor prob., quia Phil. 9. Ethic. cap. 4. inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum, quod est *operari bonum ad amicos*, quod est amicis benefacere.

Determinatio.

Distinctio. Cum beneficentia nihil aliud importet, nisi facere bonum alicui, sicut dupliter potest considerari bonum, dupliter etiam potest quis alteri bonum facere, et dupliciter etiam potest accipi beneficentia. Bonum igitur consideratur primo sub communi ratione boni, ut bonum est. Alio modo, sub aliqua speciali ratione; puta bonum debitum, vel non debitum, etc. Ex quo sequitur quod aliquis potest facere bonum alteri dupliciter. Scilicet sub ratione communi boni. Alio modo, sub speciali ratione boni, puta debiti. Et hinc beneficentia est duplex. Scilicet quæ facit bonum alteri secundum communem rationem boni: et quæ facit bonum alteri, secundum specialem aliquam rationem boni. Puta, amicus facit bonum amico ut sic, secundum communem rationem boni. Pater facit bonum filio sub speciali ratione, puta quia est justum, ut pater filiis benefaciat.

1.ª CONCLUSIO. Beneficentia, ut facit bonum alteri, secundum communem rationem boni, est actus charitatis, vel amicitiæ.

Prob. In actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut dictum est quæst. 23. articulo 1. Ergo etiam beneficentia est ex actu dilectionis.

Conseq. prob. quia voluntas est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit. Unde sicut velle bonum amico, est ex actu dilectionis; ita facere bonum amico, erit ex ejusdem dilectionis actu.

2.ª CONCLUSIO. Si bonum quod quis alteri facit, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad ali-

quam specialem virtutem, scilicet ad justitiam, liberalitatem, vel ad misericordiam, ut dicetur.

Prob. quia actus, cujus objectum accipitur sub aliqua speciali ratione, pertinet ad aliquam specialem virtutem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probation. dicitur, quod beneficentia, ut respicit bonum absolute, semper est actus dilectionis, non tamen charitas habet hunc actum respectu omnium, quos ex charitate diligit. Unde charitas Dei habet actum beneficientiæ respectu creaturarum, non autem respectu sui ipsius: non enim Deus benefacit sibi ipsi. Et similiter charitas creaturæ habet actum beneficentiæ, non respectu Dei, cui non potest benefacere, sed solum respectu eorum, quibus potest benefacere. Ratio autem quare charitas, qua diligimus Deum, et superiora, non habeat actum beneficentiæ respectu Dei, est quia, ut Dion. dicit 4. capitul. de divin. nom. «amor movet ordinata ad mutuam bea«titudinem, et inferiora convertit in su«periora, ut ab eis perficiantur, et supe«riora movet ad inferiorum provissio«nem.» Unde charitas superiorum habet actum beneficentiæ erga inferiora: charitas vero inferiorum non habet actum beneficentiæ erga superiora, quia superiora inferioribus, non autem inferiora superioribus benefaciunt. Nostrum igitur non est Deo benefacere, sed cum honorare, et subjicere ei nos ipsos. Dei autem est, ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad 2. Neg. conseq. Ad probationem dicitur quod in collatione donorum duo sunt attendenda. Quorum unum est id, quod datur exterius. Aliud est interior passio, quam habet quis ad divitias, et delectatio, qua in his delectatur. Si igitur consideretur collatio beneficii ex parte interioris passionis, ut scilicet quis ex hilaritate det quod dat, ita ut non det cum concupiscentia retinendi quod dat, sic pertinet collatio donorum ad liberalitatem: ad liberalitatem enim pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo, et amando divitias: ex quo fit homo facilis ad emittendum divitias, et dandum dona, et ad beneficiendum. Unde si aliquis det aliquod donum magnum, cum quadam concupiscentia retinendi, erit quidem beneficus, sed non liberalis, quia inquam non hilariter dat. Si autem collatio donorum consideretur ex parte ejus quod datur, pertinet in generali ad amicitiam, vel ad charitatem. Unde si aliquis dat rem quam tamen concupiscit retinere, et tamen propter amorem dat amico, non solum non derogat amicitiæ, sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio. Collatio igitur doni pertinet ad liberalitatem, et ad amicitiam diversa ratione.

Ad 3. Neg. conseq. Idem enim beneficium pertinet ad justitiam, vel ad misericordiam et ad amicitiam, seu charitatem, diversa tamen ratione. Charitas enim, seu amicitia respicit in beneficio collato communem rationem boni. Justitia respicit in eodem rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam, vel defectum.

ARTICULUS II.

Utrum omnibus sit benefaciendum.

Pro negativa.==Videtur, quod non omnibus sit benefaciendum.

1. Benefacere omnibus est impossibile. Ergo non omnibus est benefaciendum.

Anteced. prob., quia Aug. dicit lib. 1. de doct. Christ. cap. 28. quod *omnibus prodesse non possumus.*

Consequentia prob., quia virtus non inclinat ad impossibile.

2. Peccatoribus non est benefaciendum. Ergo non omnibus est benefaciendum.

Anteced. prob. quia Eccles. 12. di-

citur: *Da bono, et non recipias peccatorem.*

Conseq. prob., quia multi homines sunt peccatores.

3. Benefacere quibusdam, est agere perperam. Puta si aliquis benefacit inimicis reipublicæ, vel excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo non est omnibus benefaciendum.

Conseq. prob., quia *charitas*, cujus actus est benefacere, *non agit perperam*, ut dicitur 1. Cor. 13.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit ad Gal. ult. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Beneficentia debet se extendere ad omnes homines, pro loco tamen et tempore.

Probatur quoad priorem partem. Ad quoscumque se extendit charitas, tamquam ad inferiores, ad eosdem se extendere debet beneficentia. Sed charitas se extendit ad omnes homines, qui aliquo modo possunt esse inferiores. Ergo ad omnes homines se extendit beneficentia.

Maior prob., quia beneficentia consequitur amorem ex ea parte, qua movet superiora ad provissionem inferiorum. Unde ad quoscumque se extendit charitas, ut ad inferiores, se extendit beneficentia.

Minor prob. ex differentia quæ est inter ordinationes angelorum et hominum. Angeli enim immutabiliter sunt ordinati. Unde angelus superior nullo modo potest esse inferior. Homines autem mutabiliter sunt ordinati. Unde homo, qui est superior secundum aliquid, est, vel potest esse inferior secundum aliquid aliud. Et inde est, quod ad omnes potest se extendere beneficientia, quæ respicit inferiores.

Altera pars concl. manifestatur, quia omnes actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi. Unde benefacere tenemur omnibus, non semper, sed pro loco et tempore.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced. quod (simpliciter loquendo) non possumus omnibus benefacere in speciali. Nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo charitas requirit ut homo etiam si non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione, ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali. Sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus, et hoc debemus omnibus impendere.

Ad 2. Dicitur ad anteced. quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori, quantum ad sustentationem naturæ, non vero est ei subveniendum ad fomentum culpæ: hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad 3. Dicitur ad anteced. quod excommunicatis, et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arcentur á culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta, ne fame, aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium (nisi secundum ordinem justitiæ) paterentur.

ARTICULUS III.

Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

Pro negativa. = Videtur, quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

1. Lucæ 14. dicitur: « cum facis pran-« dium, aut cænam, noli vocare amicos, « neque fratres, neque cognatos. » Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis indigentibus, secundum quod sequitur ibidem. « Sed

« cum facis convivium, voca pauperes, « et debiles. » etc.

Conseq. prob., quia amici, fratres et cognati sunt nobis magis propinqui.

2. Miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem, quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

Conseq. prob., quia maximum beneficium est, quod homo adjuvet aliquem in bello.

3. Debitum est, ut aliquis impendat beneficium ei á quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum, quam propinquis.

Antec. prob., quia prius sunt debita restituenda, quam gratuita beneficia impendenda.

4. Magis est benefaciendum filiis, quam parentibus. Ergo non magis est benefaciendum magis conjunctis.

Anteced. prob. *Filii non debent thesaurizare parentibus*, sed é converso parentes filiis, ut dicitur 2. Cor. 12.

Conseq. prob., quia parentes videntur esse magis conjuncti, quam filii; cum parentes magis diligere teneamur, ut dictum est supra quæst. 26. art. 9.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. 1. de doc. Christ. cap. 28. « Cum omnibus prodesse non « possis, his potissimum consulendum est, « qui pro locorum et temporum, vel qua- « rumlibet rerum opportunitatibus cons- « trictius tibi, quasi quadam sorte, in- « junguntur. »

Determinatio.

Conclusio. Magis propinquis est magis benefaciendum.

Prob. et declaratur. Actio charitatis prius et magis ad propinquiores se extendit. Sed beneficentia est actio charitatis in alios. Ergo beneficentia magis et prius ad propinquiores et conjunctiores se extendit.

Maior manifestatur. Ordo naturæ talis est, ut unumquodque agens naturale per prius, et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua. Sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit, ut Dion. dicit 7. cap. cæl. Hierarc. Ergo et actio charitatis ad propinquiores prius, et magis se diffundit.

Prob. conseq. quia gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex divina sapientia est institutus.

Declaratur conclusio. Sciendum enim, quod propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi invicem homines communicant. Ut consanguinei conjuncti sunt naturali communicatione. Concives in civili. Fideles in spirituali: et sic de aliis et secundum diversas conjunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda. Nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem, secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Sicut consanguineus consanguineo, miles militi, religiosus religioso, et sic de aliis, ut alias dictum est. Potest tamen hoc variari, secundum diversitatem locorum, temporum et negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam sit subveniendum patri non patienti tantam necessitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced., quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione, quod te ipsi reinviteut. Hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere, quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim, quod magis conjunctis magis est cæteris paribus benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali

regula determinari, cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus, et indigentiæ, et propinquitatis, sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad 2. Dicitur ad anteced., quod quamvis commilito sit simpliciter minus conjunctus, quam consanguineus inimicus; tamen quia bonum commune multorum divinius est, quam bonum unius, propter quod pro bono reipublicæ virtuosum est, ut aliquis etiam propriam vitam exponat periculo: et cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, ideo miles impendens commilitoni suo auxilium, non impendit ei, ut est privata persona, sed ut totam rempublicam juvans, et ideo non est mirum, si in hoc præfertur conjunctioni secundum carnem. Quamvis enim consanguineus sit magis conjunctus, iste tamen miles est magis reipublicæ necessarius, tamquam rempublicam juvans.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod duplex est debitum. Unum quidem, quod non est numerandum in bonis ejus, qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur, puta, si aliquis habet pecuniam, aut rem aliquam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum quam ex eo benefacere conjunctis, nisi forte esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere, ad subveniendum necessitatem patienti, nisi forte, et ille, cui res debetur, in simili necessitate esset; in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones requisitas prudentis judicio, quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singulorum casuum, ut Phil. dicit 9. Ethic. ca. 2. Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis ejus, qui habet, et non ejus, cui debetur, puta, si debeatur, non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut est beneficium parentum, et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel aliqua conditio, puta communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suscepti quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad 4. Dicitur ad anteced., quod parentes sunt sicut superiores. Et ideo amor parentum est ad benefacieodum; amor autem filiorum ad honorandum parentes, et tamen in necesitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios, quam parentes, quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philos. 8. Ethic. cap. ult.

ARTICULUS IV.

Utrum beneficentia sit virtus specialis.

Pro affirmativa. = Videtur quod beneficentia sit specialis virtus.

1. Illud, de quo datur speciale præceptum, est specialis virtus. Sed de beneficentia datur speciale præceptum, seorsum á præcepto dilectionis. Ergo beneficentia est specialis virtus distincta á dilectione.

Maior prob., quia præcepta ad virtutes ordinantur, et hoc quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, ut dicitur 2. Ethic. cap. 1.

Minor prob., quia Matth. 5. dicitur. *Diligite inimicos vestros* (en præceptum dilectionis) *et benefacite his, qui oderunt vos* (en præceptum beneficentiæ.)

2. Illud, cui opponuntur specialia vitia, est virtus specialis. Sed beneficentiæ opponuntur specialia vitia. Ergo beneficentia est specialis virtus.

Maior prob., quia vitia virtutibus opponuntur.

Minor prob., quia beneficentiæ opponuntur vitia, per quæ proximo infer-

tur nocumentum, puta rapina, furtum, et alia hujusmodi.

3. Charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species secundum diversas species beneficiorum. Ergo beneficentia est alia virtus á chatitate.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Benevolentia non est specialis virtus distincta á charitate, ut dictum est supra. Ergo nec beneficentia est specialis virtus á charitate distincta.

Conseq. prob., quia benevolentia et beneficentia non differunt nisi sicut actus interior et exterior. Est enim beneficentia executio benevolentiæ: actus autem exterior et interior non requirunt diversas virtutes, sed ab eadem virtute procedunt.

Determinatio.

CONCLUSIO. Beneficentia non est alia virtus á charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Prob. Eadem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ. Ergo beneficentia non est alia virtus á charitate.

Anteced. prob., quia utraque respicit rationem communem boni, ut dictum est art. 1. hujus quæst.

Conseq. prob., quia virtutes diversificantur secundum diversam rationem objecti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod cum præcepta non dentur de habitibus, sed de actibus, diversitas præceptorum non arguit diversitatem habituum, sed actuum etiam ejusdem habitus.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem, ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes, vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod beneficentia, secundum quod est charitatis actus, non distinguitur in multas species, sed omnia beneficia, secundum quod respiciunt rationem boni, ut sic: ad amorem reducuntur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 31.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum á scripturis; quod beneficentia est actus charitatis. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Joan. 3. "Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necesse habere: et clauserit viscera sua ab illo: quomodo charitas Dei manet in eo?" Unde patet: quod si talis non clauderet sua viscera á paupere illo, idest si ei benefaceret, talis actus beneficentiæ charitatem esse in benefaciente inferret, tamquam actus ab ipsa charitate procedens. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse, Galat. 6. quod benefaciendum est omnibus per ly: *Bonum operemur ad omnes.* Item 1. Tim. 2. "Obsecro fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus." Insinuatur, et quidem á fortiori, per hoc, quod dicitur Matth. 5. "Benefacite his, qui oderunt vos, et orate pro persequentibus, et calumniantibus vos." Dicit enim regula logicalis; quod, "si de quo minus videtur inesse, inest; utique, et de quo magis videtur inesse, inerit." Per hoc igitur, quod benefaciendum mandat Christus inimicis, tum beneficiis huma-

nitus acquisitis, dicendo simpliciter ly *benefacite*, tum beneficiis divinitus impetrandis, dicendo ly *orate*, utique mandatum ab eo fuisse subintelligitur: quod multo magis aliis, qui non sunt inimici, et consequenter omnibus hominibus benefaciendum sit. Quis enim nesciat, quod minus videtur esse benefaciendum inimicis, quam amicis? Vide q. 25. art. 8. et q. 26. art. 6. et q. 27. ar. 7. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, insinuatum merito fuisse á scripturis, quod magis conjunctis est magis benefaciendum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Galat. 6. "Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei." Nota ly *maxime*. Item 1. Tim. 5. "Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior." Nota ly *suorum*, ly *maxime*, et quod per habere curam, intelligitur benefacere. Item insinuatur ab exemplo Tobiæ c. 1. "Ita ut omnia, quæ habere poterat, quotidie, concaptivis fratribus, qui erant ex ejus genere, impartiret. Nota ly, qui erant ex genere ejus." Et cap. 2. "Vade, et adhuc aliquos de tribu nostra timentes Deum, ut epulentur nobiscum. Nota ly de tribu nostra, et ly timentes Deum." Hinc, per ly, *ut epulentur nobiscum*, recognosce: quam bene responsionem ad arg. 1. convenientem scripturæ attulerit S. Doct. Hinc, ex prædictis, scilicet capitulis, colligito: quod ea, quæ de eleemosyna fienda sollicitissime ad filium suum exhortando c. 4. dixit, intelliguntur taliter, quod scilicet conjunctis magis sunt magis erogandæ: hoc est, intelliguntur, servata semper proportione conjunctionis ad facientem eleemosynam. Quod enim docuit, pater exemplo prius et nos, et filium: probabilissimum est, quod postea subintellexerit, docendo verbis utrosque. Ex cap. 4. igitur sic ut condecet intellecto, insinuatur etiam idem, scilicet quod magis conjunctis est magis benefaciendum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, á scripturis iisdem, á quibus insinuatum fuit ar. 1. appen. quod beneficentia est actus charitatis, merito insinuari, quod beneficentia non est specialis virtus. Nam actus non est habitus, et ideo non est virtus, quod, si actus non est virtus, utique nec specialis virtus. Per hoc ergo, quod demonstratur, beneficentiam esse actum, commonstratur eodem tenore, beneficentiam non esse virtutem; et consequenter nec specialem virtutem. Vide ergo supra ar. 1. appen. et applica huc, pro quanto sufficit. Item ex illa authoritate Phil. 9. Ethic. allegata ibid. *in arg. cont.* ostendi noveris idem; quod, scilicet beneficentia non est specialis virtus. Si enim Philosophus ponit beneficentiam, tamquam actum amicitiæ, inter alios ejusdem actus, ut ibi dicitur, utique simul, tamquam necessariam sequelam, se ostendisse per hoc intendit, beneficentiam neque esse virtutem, neque specialem virtutem.

QUÆSTIO TRIGESIMA SECUNDA,

DE ELEEMOSYNA, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de eleemosyna: et circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis.

Secundo, de distinctione eleemosynarum.

Tertio, quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales, vel corporales.

Quarto, utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem.

Quinto, utrum dare eleemosynas sit in præcepto.

Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

Septimo, utrum sit danda de injuste acquisito.

Octavo, quorum sit dare eleemosynam.

Nono, quibus sit danda.

Decimo, de modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS I.

Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis.

Pro negativa. = Videtur, quod dare eleemosynam non sit actus charitatis.

1. Quod potest esse sine charitate, non est actus charitatis. Sed eleemosynarum largitio potest esse sine charitate. Ergo eleemosynarum largitio non est actus charitatis.

Maior prob., quia actus charitatis non potest esse sine charitate.

Minor prob., quia 1. Cor. 13. dicitur. « Si distribuero in cibos pauperum « omnes facultates meas; charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. »

2.. Satisfactio non est actus charitatis. Sed eleemosyna computatur inter opera satisfactionis. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Maior prob., quia satisfactio est actus justitiæ.

Minor prob., quia Daniel. 4. dicitur. *Peccata tua eleemosynis redime.*

3. Offerre hostiam Deo, non est actus charitatis, sed latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed latriæ.

Minor prob., quia Heb. ult. dicitur, « beneficentiæ autem, et communionis « nolite oblivisci: talibus enim hostiis « promeretur Deus. »

4. Dare aliquid propter bonum, est actus liberalitatis, ut dicitur 4. Ethic. cap. 1. Sed in largitione eleemosynæ maxime datur aliquid propter bonum. Ergo largitio eleemosynæ est actus liberatis et non charitatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Joan. 3. dicitur, *qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

Determinatio.

Conclusio. Dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

Prob. Actus misericordiæ est etiam actus charitatis, misericordia ipsa mediante. Sed dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ. Ergo dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

Maior prob.. quia misericordia est effectus charitatis, ut ostensum est supra quæst. 30. art 2. et 3.

Minor prob. Actus, cujus motivum pertinet ad misericordiam, est actus misericordiæ. Sed motivum actus dandi eleemosynam pertinet ad misericordiam. Ergo actus dandi eleemosynam proprie est actus misericordiæ.

Maior hujus prob., quia exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus.

Minor hujus prob. Subvenire patienti necessitatem, pertinet ad misericordiam, ut ostensum est. q. 30. art. 2. Sed motivum dandi eleemosynam est, ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam diffinientes eleemosynam dicunt, quod « eleemosyna est opus, quo datur « aliquid indigenti, ex compassione propter Deum. » Ergo motivum dandi eleemosynam pertinet ad misericordiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod actus virtutis potest considerari dupliciter. Uno modo materialiter, et sic actus justitiæ est facere justa, et actus misericordiæ est facere aliquid ad misericordiam pertinens, ut facere eleemosynas, visitare infirmos, et his similia. Alio modo consideratur actus virtutis formaliter, et sic actus virtutis est facere aliquid pertinens ad virtutem, eo modo quo justus facit, scilicet prompte et delectabiliter, et sic actus justitiæ est facere justa, ut justus facit, et opus temperantiæ, est facere quæ ad temperantiam pertinent, ut temperans ea facit, et actus misericordiæ est facere opera misericordiæ, ut misericors facit, scilicet prompte, et delectabiliter.

Et secundum hoc dupliciter potest intelligi, quod actus virtutis possit esse, vel non esse sine virtute, scilicet formaliter et materialiter. Actus virtutis materialiter potest esse absque virtute, non autem formaliter. Potest enim judex justum facere, et reddere unicuique suum, quamvis non habeat virtutem justitiæ. Non tamen potest habere actum justitiæ formaliter consideratum sine virtute justitiæ, hoc est non potest prompte et delectabiliter judex justa facere sine virtute justitiæ.

Ad formam igitur dicitur ad minorem, quod dare eleemosynam materialiter, potest esse sine charitate, ut ex Apostoli authoritate patet: formaliter tamen eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter et prompte, et omni eo modo, quo debet dari, non potest esse sine charitate.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quo nihil prohibet actum, qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut ordinanti et imperanti ad suum finem. In actu igitur dandi eleemosynam possunt plura considerari. Si enim consideretur, ut fit ad subveniendum indigentiæ alterius propter Deum, est actus misericordiæ. Si vero hujusmodi subventio indigentiæ proximi ordinetur ad satisfaciendum pro culpa, est opus satisfactionis. Si vero fiat ad placandum Deum, est quoddam sacrificium, qui actus est elicitus media misericordia á charitate, et ordinatus, et imperatus á diversis virtutibus, secundum quod diversimode ad finem charitatis ordinatur. Unde eleemosyna est non solum opus satisfactorium, sed etiam opus charitatis.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod dare eleemosynam, est offerre Deo sacrificium, et actus latriæ, quatenus ordinatur ad placandum Deum, tamen elicitive est actus charitatis, misericordia mediante, ut dictum est.

Ad 4. Conceditur id, quod infertur, scilicet quod dare eleemosynam, aliquo modo ad liberalitatem pertineat, non quidem elicitive, nec imperative, sed solum quatenus liberalitas removet impedimentum, quod posset impedire hujusmodi actum, scilicet quatenus moderatur concupiscentiam, et amorem erga divitias, et res temporales, ex quo sequitur, quod homo promptior fit ad dandam eleemosynam, cum quo tamen stat quod dare eleemosynam, pertineat ad charitatem, modo dicto in corpore.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur.

Pro negativa.=Videtur, quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur in septem corporalia, quæ sunt: pascere *esurientem*. Potare *sitientem*. Vestire *nudum*. Recolligere *hospitem*. Visitare *infirmum*. Redimere *captivum*. Et sepelire *mortuum*. Et septem spiritualia quæ sunt docere *ignorantem*. Consulere *dubitanti*. Consolari *tristem*. Corrigere *peccantem*. Remittere *offendenti*. Portare *onerosos et graves*. Et *pro omnibus orare*.

1. Per hoc quod mortui sepeliuntur, in nullo eis subvenitur. Ergo inconvenienter opus sepeliendi mortuos inter alias eleemosynas numeratur.

Antecedens prob., quia alioquin non esset verum illud, quod Dominus dicit Matth. 10. « Nolite timere eos qui occ« cidunt corpus, et post hoc non habent « amplius, quid faciant. »

Conseq. prob., quia eleemosynæ ordinantur ad subveniendum proximo.

Et confirmatur hoc argumentum, quia Dominus Matth. 25. commemorans misericordiæ opera, non facit mentionem de sepultura mortuorum.

2. Multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ præter famem, sitim, nuditatem et alias prædictas. Ergo inconvenienter et insufficienter prædictæ eleemosynæ numerantur.

Antec. prob., quia cæcus indiget duc-

tore, claudus sustentatione, pauper divitiis, etc.

Conseq. prob., quia eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi.

3. Quod pertinet ad severitatem, non debet poni inter eleemosynas. Sed corrigere delinquentem, pertinet ad quamdam severitatem: Ergo corrigere delinquentem non debet inter eleemosynas numerari.

Maior prob., quia elemosynam dare, est actus misericordiæ. Unde quod pertinet ad severitatem, non potest eleemosyna dici, nec inter eleemosynas spirituales connumerari.

4. Si docere ignorantem inter spirituales eleemosynas numerari deberet, sequeretur quod quilibet homo quemlibet deberet docere. Sed hoc est inconveniens. Ergo docere ignorantem, non debet inter eleemosynas spirituales connumerari.

Conditionalis prob. Eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo, qui non patiatur defectum ignorantiæ in aliquibus. Ergo si docere ignorantem esset spiritualis eleemosyna, quilibet docere deberet ignorantem ea quæ ipse scit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregor. dicit Hom. 9. in Evangelio: « habens intellectum, curet omnino, ne « taceat: habens rerum affluentiam, vi- « gilet, ne á misericordiæ largitate tor- « pescat: habens artem qua regitur, « magnopere studeat ut usum, atque uti- « litatem illius cum proximo partiatur: « habens loquendi locum apud divitem, « damnationem pro retento talento ti- « meat, si cum valet, non apud eum pro « pauperibus intercedat. » Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Convenienter distinguuntur eleemosynæ in corporales et spirituales.

Prob. Quot sunt genera defectuum proximi nostri, tot convenienter assignantur eleemosynarum genera. Sed duo sunt genera defectuum proximi nostri: quidam enim pertinent ad corpus, et quidam ad animam. Ergo convenienter assignantur quædam eleemosynæ spirituales et quædam corporales.

Maior prob., quia eleemosynæ dantur ad subveniendum defectibus proximi: unde secundum diversa genera defectuum proximi, debent distingui diversa genera eleemosynarum.

2.ª Conclusio. Convenienter distinguuntur septem eleemosynæ corporales quæ sunt.

1. Pascere essurientem.
2. Potare sitientem.
3. Vestire nudum.
4. Recolligere hospitem.
5. Visitare infirmum.
6. Redimere captivum.
7. Sepelire mortuum.

Quæ in hoc versu continentur.

Visito, Poto, Cibo, Redimo, Tego, Colligo, Condo.

1. Visito infirmum.
2. Poto sitientem.
3. Cibo famelicum.
4. Redimo captivum.
5. Tego nudum.
6. Colligo hospitem.
7. Condo mortuum.

Prob. Septem sunt defectus proximi nostri ex parte corporis. Ergo septem eleemosynæ corporales convenienter distinguuntur.

Conseq. prob., quia eleemosynæ corporales ordinantur ad subveniendum corporalibus defectibus.

Antec. prob. Nam defectus corporales, aut sunt in vita, aut sunt post vitam. Si sunt in vita, aut hujusmodi defectus sunt communes, respectu eorum, quibus omnes indigent; aut sunt speciales, propter aliquod accidens superveniens.

Si primo modo, aut sunt interiores, aut exteriores: interiores duo sunt, scilicet defectus sicci et defectus humidi. Defectui sicci subvenitur per cibum. Defectui humidi subvenitur per potum. Ad subveniendum igitur duobus defectibus interioribus scilicet fami et siti, ponuntur duæ eleemosynæ, scilicet pascere esurientem et potare sitientem. Defectus communes exteriores etiam duo sunt, scilicet defectus tegumenti, et defectus habitationis, et ad subveniendum his ponuntur duæ aliæ eleemosynæ, quæ sunt vestire nudum, et colligere hospitem. Defectus speciales duo sunt. Unus est á causa intrinseca, sicut infirmitas. Et alius est á causa extrinseca, ut captivitas; et ad succurrendum his duobus defectibus ponuntur duæ aliæ eleemosynæ, scilicet visitare infirmum et redimere captivum. Defectus corporalis proximi post hanc vitam est unus, scilicet indigentia sepulturæ tantum, ad quem ordinatur sepultura mortuorum.

3.ª Conclusio. Convenienter assignantur septem eleemosynæ spirituales quæ sunt:

1. Docere ignorantem.
2. Consulere dubitanti.
3. Consolari tristem.
4. Corrigere peccantem.
5. Remittere offendenti.
6. Portare onerosos et graves.
7. Pro omnibus orare.

Quæ quidem in hunc versum solent reduci.

Consule, Castiga, Solare, Remitte, Fer, Ora.

2. Consule dubitanti.
3. Castiga peccantem.
4. Solare tristem.
5. Remitte offendenti.
6. Fer onerosos et graves.
7. Ora pro omnibus.

Prob. Septem sunt, quibus proximus spiritualiter indiget. Ergo convenienter ponuntur septem spirituales eleemosynæ.

Consequentia prob., quia eleemosynæ spirituales ordinantur ad subveniendum spiritualibus proximi indigentiis.

Anteced. manifestatur. Indiget enim homo divino auxilio, et in hoc debemus subvenire orando Deum, ut ei conferat divinum auxilium, et ad hoc ordinatur, quod debemus pro omnibus orare. Secundo indiget humano auxilio ad subveniendum defectui intellectus speculativi, et ad hoc ordinatur secunda spiritualis eleemosyna, quæ est docere ignorantem. Tertio indiget eodem auxilio propter defectum intellectus practici, et huic succurrimus per consilium, et ad hoc ordinatur tertia eleemosyna, consulere dubitanti. Quarto indiget auxilio propter inordinationem suorum actuum. Qui quidem inordinati actus possunt tripliciter considerari. Uno modo ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab ejus inordinata voluntate, et huic defectui adhibetur remedium per correctionem fraternam, quæ est alia eleemosyna spiritualis. Alio modo ex parte ejus, in quem peccatur. Potest autem peccare proximus in tres. Scilicet in Deum. In alium proximum. Et in nos ipsos. Si peccet in nos, debemus ei remittere quod est alia eleemosyna, scilicet remittere offendenti. Si peccet in Deum et in alium proximum, non est nostrum ei remittere, sed Dei, vel proximi: hoc enim non est nostri liberi arbitrii, ut Hieron. dicit super illud Matth. 18. *si peccaverit in te, etc.* Tertio modo ex parte sequelæ inordinati actus, ex quo gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem, et sic adhibetur remedium supportando, quod est alia eleemosyna, quæ est portare onerosos et graves, et maxime eos qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. 15. «Debemus nos «firmiores, infirmitates aliorum sustinere,» et non solum debemus has sustinere, sed etiam quascumque aliorum infirmitates et onera: et hæc est alia eleemosyna, quæ est consolari tristes.

Et sic convenienter numerantur septem spirituales eleemosynæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod sepelientes mortuos, non subvenire ipsis mortuis, aut eis nihil conferre; potest duobus modis intelligi. Uno modo, ut non subveniatur eis quantum ad sensum corporis, quem corpus post mortem habeat. Et hoc modo verum est anteced. Sepultura enim mortui nihil confert mortuo, quantum ad sensum corporis, cum nullus insit cadaveribus sensus, et propter hoc Dominus dicit quod interficientes corpus, non habent amplius quid faciant contra corpus quod nihil sentit. Et hac etiam ratione Dominus, non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera, sed enumerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Alio modo potest intelligi, ut sepelientes in nullo subveniant mortuis, quia sepultura corporum nihil ad mortuos pertineat, et in hoc sensu falsum est antec. Pertinet enim ad defunctum, quid de ejus corpore agatur: tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultum remaneat. Tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura; ut Thobias, et illi qui Dominum sepelierunt, ut Aug. dicit in lib. de cura agenda pro mortuis, cap. 3.

Ad prob. autem anteced. jam patet, quid sit dicendum; qui enim occidunt corpus, non habent amplius quid faciant quod homo post mortem sentire possit: possunt tamen facere quædam alia contra honorem et affectum, quem vivens habebat ad suum corpus et inter cætera, ut insepultum remaneat. Et ad confirmationem dicitur quod Dominus ibi enumeravit solum illa misericordiæ opera, quæ sunt maioris necessitatis, non autem omnia.

Ad 2. Dicitur ad antecedens quod omnes aliæ necessitates ad has reducuntur. Nam cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam, unde diligere cæcum et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum; similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subvenienduum prædictis defectibus: et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod correctio peccantium potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad executionem actus. Alio modo, quantum ad intentionem corrigentis. Si consideretur quantum ad ipsam executionem actus, severitatem justitiæ continere videtur, sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem á malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Prover. 27. «Meliora sunt verbera diligentis, quam fraudulenta oscula «odientis.»

Ad 4. Neg. conseq. sive conditionalis. Ad prob. dicitur, quod non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire, cui defectui per doctrinam subvenire, ad elemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ, et loci, et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS III.

Utrum eleemosynæ corporales potiores sint quam spirituales.

Pro affirmativa. — Videtur, quod eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales.

1. Eleemosynæ quæ fiunt magis indigenti, sunt potiores. Sed corporales eleemosynæ fiunt magis indigenti. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

Maior prob., quia eleemosyna laudem habet ex hoc quod indigenti subvenit. Unde laudabilius est magis indigenti eleemosynam facere.

Minor prob., quia corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales.

2 Eleemosynæ, quæ fiunt sine recompensatione, potiores sunt, quam quæ fiunt semper cum recompensatione. Sed eleemosynæ corporales fiunt sine recompensatione, spirituales autem semper fiunt cum recompensatione. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores spiritualibus.

Maior prob. Quia recompensatio beneficii laudem, et meritum minuit. Unde et Dominus dicit Lucæ 14. *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare vicinos divites, ne forte ipsi te reinvitent.* Eleemosyna igitur, quæ fit sine recompensatione, est potior, quam quæ fit cum recompensatione.

Minor, et quo ad priorem partem patet. Pauperes enim, qui eleemosynas recipiunt, in nullo recompensant, propter eorum impotentiam, et paupertatem. Quo ad aliam vero partem, scilicet quod eleemosynæ spirituales semper fiant cum recompensatione, ostenditur. Quia qui orat pro alio, sibi etiam proficit, secundum Psal. 34. *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Ille etiam, qui alium docet, ipse in scientia proficit.

3. Eleemosyna, ex qua pauper magis consolatur, est potior. Sed ex eleemosyna corporali pauper magis consolatur, quam ex eleemosyna spirituali. Ergo eleemosyna corporalis est potior, quam spiritualis.

Maior prob. Quia ad laudem eleemosynæ pertinet, quod pauper ex eleemosyna data consoletur. Unde Job 31. dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus:* et ad Philemonem dicit Apost. *Viscera sanctorum requieverunt per te, frater.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Correctio fraterna melior est, quam eleemosyna corporalis. Sed correctio fraterna est eleemosyna spiritualis. Ergo eleemosyna spiritualis est potior, eleemosyna corporali.

Maior prob., quia Aug. dicit lib. 1. de serm. Domini in monte cap. 40. super illud. *Qui petit á te, dat ei.* «Dandum est, «quod nec tibi, nec alteri noceat, et cum «negaveris, quod petit, indicanda est jus«titia, ut non eum inanem dimittas, et «aliquando melius aliquid dabis, cum in«juste petentem correxeris.»

Determinatio.

Distinctio. Comparatio istarum eleemosynarum, scilicet spiritualis, et corporalis potest dupliciter fieri. Uno modo, simpliciter loquendo. Alio modo, secundum aliquem particularem casum.

1.ª Conclusio. Eleemosynæ spirituales simpliciter præeminent corporalibus.

Prob. triplici ratione. Prima: eleemosyna, per quam exhibetur aliquid nobilius, quam exhibeatur per eleemosynam corporalem, est simpliciter potior eleemosyna corporali. Sed per eleemosynam spiritualem exhibetur aliquid nobilius, quam per eleemosynam corporalem. Ergo eleemosyna spiritualis est simpliciter potior corporali.

Minor prob., quia donum spirituale, quod in spirituali eleemosyna exhibetur, nobilius est, quam donum corporale, secundum illud Proverb. 4. *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.*

Secunda. Eleemosyna, per quam subvenitur nobiliori, est potior. Sed per eleemosynam spiritualem subvenitur ei, quod est nobilius. Ergo eleemosyna spiritualis est potior.

Minor prob., quia id cui subvenitur per spiritualem eleemosynam est spiritus, qui nobilior est corpore. Unde sicut homo magis debet providere sibi ipsi, quantum ad spiritum, quam quantum

ad corpus, ita et proximo, quem debet sicut se ipsum diligere, magis debet providere de pertinentibus ad spiritum, quam ad corpus.

Tertia. Eleemosyna, quæ per nobiliores actus subvenit indigenti est potior. Sed eleemosyna spiritualis per nobiliores actus subvenit indigenti, quam corporalis. Ergo eleemosyna spiritualis est potior corporali.

Minor prob., quia actus spirituales nobiliores sunt actibus corporalibus.

2.ª Conclusio. Eleemosyna corporalis, in aliquo casu præfertur alicui spirituali eleemosynæ.

Manifestatur. Nam fame morientem magis pascere debemus, quam docere. Sicut et indigenti *melius est ditari, quam philosophari*, quamvis philosophari sit simpliciter melius, ut Phil dicit 3. Top. cap. 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod eleemosynæ, quæ fiunt magis indigenti, sunt potiores, cæteris paribus. Si enim sint duo, quorum unum sit altero magis indigens, et in reliquis pares sint, melius est subvenire magis indigenti. Si vero cætera non sint paria, secus est agendum. Si enim sint duo indigentes, quorum unus minus quidem indigeat; sed nobilior et excellentior sit, quam alter, qui magis indiget, sed vilior est, tunc subveniendum est excellentiori. Et quia spiritus nobilior est corpore, ideo simpliciter magis subveniendum est spiritui, quam corpori, excepto aliquo casu, puta si quis secundum corpus esset in extrema necessitate constitutus, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod recompensatio eleemosynæ est duplex. Quædam est intenta, et quædam non intenta. Si recompensatio sit intenta, minuit laudem et meritum eleemosynæ: si non sit intenta, non minuit laudem et meritum eleemosynæ. Ad formam igitur dicitur ad maiorem, quod eleemosynæ, quæ fiunt cum recompensatione intenta, non sunt potiores. Si vero fiant quidem cum recompensatione, sed non intenta á faciente eleemosynam, non minuitur eorum excellentia. Sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis. Unde Salustius dicit de Catone, quod *quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur*, et ita contingit in eleemosynis spiritualibus.

Vel dicitur secundo ad eamdem maiorem, quod recompensatio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut recompensatio bonorum corporalium. Unde etsi in eleemosyna spirituali sit intenta spiritualis recompensatio, non minuitur excellentia eleemosynæ.

Ad 3. Dicitur, quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id, in quo debet rationabiliter requiescere, et de eo de quo debet juste consolari, non autem in eo, in quo voluntas pauperis inordinata consolatur. Et quia pauper rationabiliter, et secundum ordinatam voluntatem debet magis de spiritualibus, quam de corporalibus consolari, ideo simpliciter eleemosyna spiritualis potior est: quamvis in casu, corporalis præemineat, ut dictum est.

Ad formam igitur dicitur ad maiorem, quod eleemosyna, in qua pauper magis consolatur secundum ordinatam voluntatem potior est. Et quia simpliciter de spirituali magis consolari debet, et in casu de corporali, ideo eleemosyna spiritualis potior est simpliciter, corporalis vero in aliquo casu.

ARTICULUS IV.

Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

Pro negativa.=Videtur, quod eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem.

1. Bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Ergo bona spiritualia non sunt effectus eleemosynarum corporalium.

Conseq. prob., quia effectus non est potior sua causa.

2. Dare corporale pro spirituali, est vitium simoniæ. Ergo non sunt dandæ eleemosynæ corporales, ad consequendum spirituales effectus.

3. Si eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter perficeret. Sed hoc est falsum. Ergo et id ex quo sequitur.

Conseq. prob., quia multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur eleemosynæ corporales spiritualem effectum causant, maiores eleemosynæ maiorem spiritualem profectum causabunt.

Falsitas prob., quia est contra illud, quod legitur Lucæ 21. de vidua mittente duo æra minuta in Gazophylatium, quæ secundum sententiam Domini *plus omnibus misit.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 29. dicitur: *eleemosyna viri gratiam hominis, quasi pupillam conservabit.*

Determinatio.

Distinctio. Eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Alio modo ex parte causæ ejus in quantum scilicet eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Tertio ex parte effectus.

1.ª Conclusio. Eleemosyna corporalis, secundum suam substantiam, non habet spiritualem effectum, sed solum corporalem.

Prob., quia eleemosyna corporalis secundum suam substantiam, non facit alium effectum, quam supplere corporales deffectus proximorum.

2.ª Conclusio. Eleemosyna corporalis, ex parte causæ, habet fructum spiritualem.

Prob., quia Eccles. 29. dicitur. *Perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in præceptis altissimi, et proderit tibi magis quam aurum.*

3.ª Conclusio. Eleemosyna corporalis, ex parte effectus, habet spiritualem fructum.

Manifestatur, quia proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur. Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et hæc pro te exorabit ab omni malo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat primam conclusionem; concludit enim, quod eleemosyna secundum suam substantiam non habeat spiritualem effectum.

Ad 2. Dicitur ad anteced., quod vitium simoniæ est velle emere spirituale pro corporali. Ille autem qui dat eleemosynam corporalem, non intendit per hoc emere spiritualem effectum, cum sciat spiritualia in infinitum præeminere corporalibus, sed intendit per charitatis effectum, spiritualem effectum promereri.

Ad 3. Neg. falsitas. Ad prob. dicitur, quod vidua illa, licet secundum quantitatem minus dederit, tamen secundum proportionem, plus omnibus dedit, ut Dominus dicit. Omnes enim alii ex superabundanti sibi miserunt in munera Dei: illa autem ex eo, quod illi deerat, omnem victum suum, quem habuit misit, et quia ex hoc in ea apparuit maior charitatis effectus, ex hoc ejus eleemosyna maiorem spiritualem efficaciam habuit.

ARTICULUS V.

Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.

Pro negativa. = Videtur, quod dare eleemosynam, non sit in præcepto.

1. Quod est de consilio, non est in præcepto. Sed dare eleemosynam, est de concilio. Ergo dare eleemosynam, non est de præcepto.

Maior probatur, quia consilia á præceptis distinguuntur.

Minor prob., quia Dan. 4. dicitur. *Consilium meum regi placeat. Peccata tua eleemosynis redime.*

2. Quod est licitum non facere, non est de præcepto ut fiat. Sed eleemosynam non facere, est licitum. Ergo facere eleemosynam, non est de præcepto.

Minor prob. Cuilibet licitum est rem suam retinere et uti. Ergo licitum est non facere eleemosynam.

Conseq. hæc prob. Qui retinet rem suam, non facit eleemosynam. Si igitur licitum est unicuique rem suam retinere, erit licitum non facere eleemosynam.

3. Si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus, in quo homo peccaret mortaliter, non dando eleemosynam. Sed non potest determinari tempus, in quo quis non dando eleemosynam peccet mortaliter. Ergo dare eleemosynam, non cadit sub præcepto.

Maior conditionalis prob., quia omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, et hoc quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato.

Minor prob., quia semper probabiliter æstimari potest, quod pauperi aliter subveniri possit, et quod id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti vel in futuro.

4. Inter præcepta decalogi nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas, non est in præcepto.

Conseq. prob., quia omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud pro cujus omissione aliquis punitur pœna æterna, cadit sub præcepto. Sed aliqui pro omissione eleemosynarum puniuntur pœna æterna, ut patet Matth. 25. Ergo dare eleemesyna cadit sub præcepto.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Largitio eleemosynarum cadit sub præcepto.

Prob. Illud sine quo dilectio proximi non potest conservari, cadit sub præcepto. Sed sine largitione eleemosynarum non potest dilectio proximi conservari. Ergo largitio eleemosynarum cadit sub præcepto.

Maior patet, quia dilectio proximi est in præcepto. Unde et ea, sine quibus dilectio proximi non conservatur, in præcepto sunt.

Minor prob., quia ad dilectionem proximi pertinet, ut proximo, non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud 1. Jo. 3. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Ad hoc autem ut velimus et operemur bonum alicujus requiritur, quod ejus necessitati subveniamus, quod fit per largitionem eleemosynarum.

2.ª Conclusio. Homo tenetur sub præcepto erogare, non sibi necessaria, sed superflua.

Prob., quia Lucæ 11. dicitur: *quod superest, date eleemosynam.*

Declaratur. Aliqua esse superflua alicui, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut sint superflua ad sustentationem individui. Alio modo ad sustentationem non solum individui, sed personæ, idest sui status. Primo modo superflua erunt dicenda omnia, quæ non sunt necessaria ad conservandum proprium individuum: secundum quem modum, si quis habuerit plus frumenti, et vini, quam requirat sustentatio propriæ vitæ, superflua dicetur habere. Secundo vero modo dicuntur superflua sola ea, quæ non sunt necessaria ad conservationem proprii status.

Iterum. Aliqua esse superflua, vel necessaria alicui, potest intelligi dupliciter.

Uno modo, ut illa dicantur superflua, quæ non sunt necessaria ad conservationem proprii status, ut dictum est. Alio modo quæ non sunt necessaria ad subventionem eorum, quorum cura sibi incumbit. Quemadmodum alicui in dignitate constituto, ea erunt primo modo

necessaria, sine quibus dignitatem decenter conservare non potest, cætera autem superflua dicentur. Secundo vero modo, erunt sibi necessaria omnia, quæ requiruntur ad subveniendum his, qui sunt suæ curæ commissi.

Tenetur igitur homo sub præcepto facere eleemosynam, non de sibi necessariis ad conservationem individui, nec de sibi necessariis ad conservationem propriæ dignitatis, nec de sibi necessariis ad subveniendum his, qui sunt suæ curæ commissi, et quibus ei providere incumbit: sed de his quæ superfluunt individui dignitati, et subventioni eorum, quibus subvenire debet.

Et hoc in naturalibus ostenditur. Videmus enim, quod natura primo accipit sibi necessaria ad sustentationem proprii corporis, ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius, per virtutem generativam.

3.ª Conclusio. Homo tenetur sub præcepto facere eleemosynam, non cuilibet, sed extreme indigenti.

Manifestatur. Requiritur in eo, cui facienda est eleemosyna sub præcepto, primo indigentia, quia si non esset indigens, non adesset ratio, quare danda ei esset eleemosyna. Requiritur autem ad obligationem hujus præcepti in paupere, non quæcumque necessitas sed extrema. Quia cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus, subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, cum impossibile sub præcepto non cadat, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet, quod Ambros. dicit. *Pasce fame morientem, si non paveris, occidisti.*

Et confirmatur utraque conclus. simul. quia præcepta dantur de actibus virtutum, et ideo necesse est ut hoc modo dare eleemosynam cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Recta autem ratio non requirit ut quis det alteri, quod est sibi necessarium, nec ut necessario det non indigenti extreme, ut dictum est, et propterea dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto; et dare eleemosynam ei, qui est in extrema necessitate.

4.ª Conclusio Dare eleemosynam de his quæ non sunt superflua, et non extreme indigenti est in consilio.

Manifestatur. De meliori bono dantur consilia. Sed dare eleemosynam de sibi necessariis, et non extreme indigenti, est melius bonum. Ergo hoc est in consilio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur dupliciter. Primo quod Daniel loquebatur regi, qui non erat legi Dei subjectus, et ideo ea etiam quæ pertinent ad præceptum legis quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii.

Dici potest secundo, quod Daniel loquebatur in casu illo; in quo dare eleemosynam, non est in præcepto.

Ad 2. Neg. minor. Ad anteced. prob. dicitur, quod bona temporalia, quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; quantum tamen ad usum, non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum qui indigent, quantum ad superflua. Unde Basilius dicit serm. ad divites avaros: «Si « fateris ea tibi divinitus provenisse,» scilicet temporalia bona, «an injustus est «Deus, inæqualiter res nobis distribuens? «cur tu abundas, ille vero mendicat, ni«si ut tu bonæ dispensationis merita «consequaris, ille vero patientiæ bra«viis decoretur? Est panis famelici, quem «tu tenes, nudi tunica, quam in conclavi «conservas, discalceati calceus qui penes «te marcessit: indigentis argentum quod «possides inhumatum. Quo circa tot in«juriaris, quod dare valens es.» Et hoc idem dicit Ambr. serm. 64. de Temp. ut habetur in Decr. dist. 47.

Ad 3. Neg. minor. Est enim dare aliquod tempus, in quo quis mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat. Quod tempus ex parte recipientis est, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat. Ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt ei necessaria, prout probabiliter æstimari potest.

Ad prob. dicitur, et quidem ex parte recipientis, si probabiliter æstimari possit, quod aliter subveniri possit paupери, non obligat tale tempus ad mortale. Ex parte autem dantis non oportet considerare omnes casus, qui possunt contingere in futurum, hoc enim esset de de crastino cogitare, quod Dominus prohibet Matth. 6. Sed debet dijudicari superfluum, et necessarium secundum ea quæ probabiliter, et ut in pluribus occurrunt.

Ad 4. Dicitur ad antec., quod omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim et Apost. interpretatur 1. ad Tim. 4. dicens. *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ.* Quod dicit quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio: *Ut sis longævus super terram.* Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULUS VI.

Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario.

Pro negativa.=Videtur, quod aliquis non debeat dare eleemosynam de necessario.

1. Qui præpostere agit in ordine charitatis, peccat. Sed qui de sibi necessario dat eleemosynam, præpostere agit in ordine charitatis. Ergo qui de sibi necessario facit eleemosynam peccat.

Maior prob., quia ordo charitatis est de præcepto.

Minor prob. Qui plus alios quam se diligit, præpostere agit in ordine charitatis. Sed qui de sibi necessario dat eleemosynam, plus diligit alios quam se. Ergo qui sibi necessaria subtrahit, præpostere agit in ordine charitatis.

Minor probatur, quia ordo charitatis non minus attenditur penes effectum beneficii, quam penes interiorem affectum. Sicut igitur qui maiori affectu alios diligit quam seipsum, non servat ordinem charitatis, ita ille qui maius beneficium facit alteri quam sibi, dum subtrahit sibi necessaria, ut alteri subveniat, non servat charitatis ordinem.

2. Nullum opus vitiosum est faciendum. Sed facere eleemosynam de his quæ sunt sibi necessaria, est opus vitiosum. Ergo eleemosyna de necessariis sibi non est facienda.

Minor prob. Dissipare propriam substantiam, est opus vitiosum. Sed qui largitur quæ sunt sibi necessaria, est propriæ substantiæ dissipator: pertinet enim ad prodigum, ut dicitur 4. Ethic. c. 1. Ergo qui largitur quæ sibi sunt necessaria, facit opus vitiosum.

3. Qui sui ipsius et suorum curam non habet, graviter peccat. Sed qui dat eleemosynam de his quæ sunt sibi necessaria, derogat curæ sui ipsius et suorum, auferendo necessaria. Ergo qui facit eleemosynam de his quæ sunt sibi, vel suis necessaria graviter peccat.

Maior prob., quia Apost 1. Tim. 5. dicit: *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Potest homo omnia sua vendere, et dare pauperibus. Ergo potest homo de necessariis facere eleemosynam.

Anteced. prob., quia Dominus dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus.*

Consequentia probatur, quia qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria.

Determinatio.

Distinctio. Sicut necessarium ad finem dicitur dupliciter, scilicet ad esse et ad bene esse; sic aliquid potest esse necessarium alicui ad conservandam vitam dupliciter: scilicet ad esse et ad bene esse. Necessarium ad esse est illud sine quo propria vita conservari non potest: necessarium vero ad bene esse, est sine quo quis non potest convenienter et decenter vivere.

1.ª Conclusio. De his quæ sunt alicui necessaria ad esse, ita ut sine his non possit conservare propriam vitam, non est facienda eleemosyna.

Prob. Subtrahere sibi, vel suis vitam, non est conveniens: sed si quis in articulo necessitatis constitutus, haberet solum unde posset sustentare se et filios suos, vel alios ad eum pertinentes, et de eo eleemosynam daret, subtraheret sibi, vel suis vitam. Ergo dare eleemosynam de hujusmodi, non est conveniens. Hanc conclusionem probant tria argu. pro neg.

2.ª Conclusio Si tamen accideret casus, quod aliqua magna persona, per quam Ecclesia, vel respublica sustentaretur, indigeret, si quis subtraheret sibi, vel suis necessaria, ut daret tali magnæ personæ indigenti, laudabiliter faceret.

Manifestatur. Quia cum bonum commune sit præferendum bono proprio, laudabiliter quis se et suos periculo mortis exponeret, pro conservatione personæ, quæ rempublicam sustentat et protegit.

3.ª Conclusio. Facere eleemosynam de his quæ sunt necessaria taliter, ut sine his, non possit convenienter quis transigere vitam, quamvis non cadat sub præcepto, tamen est bonum et cadit sub consilio.

Manifestatur. Quia terminus hujus necessarii non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest dijudicari, ea esse ultra tale necessarium, et multis subtractis adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. Unde de hujusmodi bonum et laudabile est dare eleemosynam.

4.ª Conclusio. Si quis sibi tantum de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter, secundum proprium statum et negotia occurrentia, inordinate et inconvenienter faceret, nec ei hoc licet, nisi in aliquibus casibus.

Manifestatur quoad utramque partem, et quoad primam sic. Illud per quod quis inconvenienter vivit, non est faciendum. Sed dare tantum de sibi necessario, ut non possit vivere secundum exigentiam sui status, est causa quod ipse qui dat inconvenienter vivat, idest non secundum quod convenit. Ergo dare tantum de sibi necessario alteri quod ipse qui dat non possit vivere secundum exigentiam sui status, non convenit.

Maior prob., quia nullus inconvenienter vivere debet.

Altera pars ostenditur. In tribus enim casibus licet alicui dare alteri ea etiam, quæ sunt sibi necessaria ad vivendum juxta conditionem sui status, et convenienter facere. Quorum primus est, quando aliquis statum mutat, puta per ingresum religionis. Tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, ponendo se in alio statu. Secundus: quando ea, quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertius: quando occurreret necessitas alicujus privatæ magnæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat primam conclusionem, sicut et alia duo, sed pro quanto possent tangere alias conclusiones, ad singula respondendum est.

Ad 1. Neg. minor, loquendo de necessario ad decentiam status. Ad prob. neg. conseq. loquendo etiam de necessario ad decentiam status. Ad cujus prob. dicitur, quod qui dat de necessario ad decentiam sui status: dummodo retineat sibi de tali necessario tantum, quantum possit convenienter vivere, non magis alios quam se quantum ad affectum, nec quantum ad effectum diligit. Sed se prius et postea proximum diligit, subveniendo ei, sine grayi suo detrimento, vel sui status, vel suorum.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod est vera de necessario, sine quo vita non potest transigi. Non est autem vera de necessariis ad decentiam status, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur eodem modo ad minorem, quod si quis daret ea, sine quibus ipse, vel sui vivere non possent, graviter peccaret, exceptis casibus, de quibus dictum est in corpore: tamen de his quæ non sunt sic necessaria, laudabiliter potest facere eleemosynam, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis.

Pro affirmativa.=Videtur, quod possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis.

1. Dominus dicit Lucæ 19. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Ergo potest sibi aliquis spirituales amicos facere, faciendo eleemosynas de divitiis injuste acquisitis.

Conseq. Quia per mammonam iniquitatis intelliguntur divitiæ illicite acquisitæ.

2. De his quæ turpi lucro sunt acquisita, potest fieri eleemosyna. Sed turpi lucro acquisita, sunt male acquisita. Ergo de male acquisitis potest fieri eleemosyna.

Maior prob., quia de his quæ meretricio acquiruntur (quod lucrum tam turpe est quod in lege veteri fuerunt prohibita taliter acquisita debere offerri in sacrificium, vel oblationem, secundum illud Deut. 23. *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui*) potest fieri eleemosyna. Similiter etiam de his quæ per aleas sunt acquisita, fieri potest eleemosyna, quamvis et ipsa sint turpiter acquisita, cum dicat Phil. 3. Ethic. quod *tales ab amicis lucrantur quibus oportet dare.* Et etiam de his quæ per simoniam sunt acquisita, eleemosyna fit, quamvis turpissime acquisita sint. cum per simoniam Spiritui Sancto injuria fiat: et tamen de his potest fieri eleemosyna, ut patet.

3. Potest accidere casus, quod habenti rem alienam injuste, occurrat aliquis in extrema necessitate constitutus; cui si non subveniat, imminet mortis periculum. Ergo licet in tali casu ei qui alienum injuste detinet, dare alienum, ut subveniat extreme egenti.

Antec. prob., quia minus peccatum est detentio rei alienæ, quam sit homicidium quod ille incurreret, nisi subveniret ei, qui est in necessitate extrema constitutus: juxta illud Amb. *Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti.* Cum igitur maiora mala sint magis vitanda quam minora, ille qui habet aliena, potius debet vitare peccatum homicidii, subveniendo de alieno, quam vitare peccatum retentionis rei alienæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. de verbis Domini sermone 35. *De justis laboribus facite eleemosynam. Non enim corrupturi estis judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de fœnore et usuris. Fidelibus dico, quibus Corpus Christi erogamus.*

Determinatio.

Distinctio. Tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum. Uno modo, quia id quod illicite ab aliquo acquiritur, debetur ei á quo est acquisitum, et ille qui acquisivit, non potest illud acquisitum retinere: sicut contingit in rapina, furto

et usuris: taliter enim acquisita debentur eis, á quibus fuerunt ablata, nec potest qui sic acquisivit, ea retinere. Alio modo est aliquid illicite acquisitum, quia ille qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen amplius debetur ei á quo acquisivit: quia scilicet qui acquisivit, contra justitiam accepit, et qui dedit, contra justitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agunt. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum: sicut est id quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum. Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non injuste agit, nec contra legem.

1.ª Conclusio. De injuste acquisitis juxta priorem modum non potest fieri eleemosyna.

Prob. De his quæ debentur ei, á quo fuerunt accepta, non potest fieri eleemosyna, sed sunt domino restituenda. Sed injuste acquisita, juxta primum modum, non debentur ei qui acquisivit, sed ei á quo fuerunt accepta. Ergo de injuste acquisitis priori modo, non est facienda eleemosyna, sed sunt restituenda ei, á quo exorta fuerunt. Unde raptor, fur et usurarius et his similes non possunt facere eleemosynam de his quæ per rapinam, furtum et usuram sunt lucrati; sed debent ea restituere his á quibus ea sunt lucrati.

2.ª Conclusio. De illicite acquisitis, juxta secundum modum, debet fieri eleemosyna.

Probatur. De injuste datis et injuste acceptis facienda est eleemosyna. Sed quæ sunt illicite acquisita secundo modo, sunt injuste accepta et injuste data. Ergo non debentur danti, nec accipienti, sed pauperibus sunt eroganda.

Unde data et accepta per simoniam: non sunt dantis, nec accipientis, sed pauperum Christi, et idem dicendum est de similibus, in quibus datio et acceptio est injusta.

3.ª Conclusio. De illicite acquisitis juxta tertium modum, potest fieri eleemosyna.

Manifestatur, quia illicite acquisitum hoc modo, juste potest retineri ab eo qui acquisivit, ut de meretrice dictum est, et per consequens de his potest eleemosyna fieri, et pauperibus ea quæ sic sunt acquisita, erogari possunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod per mammona iniquitatis non intelligit Dominus divitias male acquisitas, sicut quidem male intellexerunt, qui rapiebant res alienas, et inde aliquid pauperibus largientes, putabant se facere, quod præceptum est, quorum mala horum verborum intelligentia corrigenda est, ut Aug. dicit in lib. de verbis Domini, serm. 35. Per divitias iniquitatis igitur intelliguntur quæcumque temporales divitiæ, quæ dicuntur divitiæ iniquitatis secundum Aug. lib. 2. de qu. Evang. cap. 34. quia hujusmodi corporales divitiæ non sunt divitiæ, nisi iniquis, qui in ipsis spem constituunt. Boni enim et justi hujusmodi divitias spernunt, nec in eis spem aliquam ponunt. Unde hujusmodi divitiæ non sunt divitiæ justorum, sed iniquorum, et ideo eas Dominus convenienter divitias iniquitatis appellat. Vel, ut Ambros. dicit super Lucam, iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus. Vel ideo dicuntur omnes divitiæ iniquitatis, quia in pluribus prædecessoribus, quibus in patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias, ut Basilius dicit serm. de divit. Vel tandem omnes divitiæ iniquitatis dicuntur, quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente et alio superabundante. Unde dicuntur iniquitatis, idest inæqualitatis, quæ tamen divitiæ si pruden-

ter distribuantur, faciunt nobis spirituales amicos: quorum orationibus recipiemur in æterna tabernacula.

Ad 2. Dicitur quod turpe lucrum dupliciter accipitur. Uno modo proprie, et sic turpe lucrum est illud quod illicite quidem acquiritur, tamem ipsa acceptio non est illicita, ut dictum est de eo quod per meretricium acciquiritur. Alio modo accipitur turpe lucrum communiter, et sic turpe lucrum potest dici omne, quod illicite acquiritur, sive possit juste retineri, sive non. Et sic quod est acquisitum per usuram, per furtum, et iterum quod est acquisitum per simoniam, aut per ludum, turpe lucrum dici potest. Ad formam igitur argumenti, dicitur quod si in maiori sermo sit de turpi lucro proprie, ex eo potest fieri elemosyna, ut dictum est in corpore: unde meretrix de meretricio eleemosynam facere potest: nec huic veritati obstat, quod in veteri lege esset prohibitum meretricium offeri in templo, quia hoc erat, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. Non poterat igitur meretricium offerri in oblationem, vel in sacrificium: poterat tamen pauperibus erogari. Si vero in eadem majori sermo sit de turpi lucro communiter, falsa est universaliter. De eo enim quod est per simoniam acquisitum, debet fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere, nec qui accepit potest retinere, cum injuste acceperit. Unde pauperibus est erogandum. De eo quod per furtum et rapinam, sive usuram est acquisitum, nullo modo debet fieri eleemosyna, sed restituendum est ei, á quo fuit ablatum. De eo autem quod per aleas est acquisitum, aliquando potest fieri eleemosyna, aliquando vero non potest fieri. Pro quo est sciendum quod in lucro quod est ex ludo, possunt esse duo illicita. Unum quidem ex divino jure. Aliud autem ex jure positivo. Illicitum ex divino jure in ludo est, si aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi, et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, et quod fraudulentur ab eo lucretur. Illicitum ex jure positivo potest esse, quia jus positivum prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus positivum non omnes ligat, sed solum hos qui sunt tali legi subjecti, et iterum potest per dissuetudinem abrogari; ideo hoc illicitum se extendit tantum ad eos qui legi sunt subjecti, et quando lex non est per contrariam consuetudinem abrogata. Dicitur ergo quod qui lucratus est aliquid per ludum ab his qui alienare possunt, non potest de eo facere eleemosynam, sed tenetur illud restituere ei, á quo lucratus est. Et similiter si quis traxit alium ad ludum cupiditate lucrandi, et fraudulenter lucratus est, tenetur ad restitutionem, et non potest de sic acquisito eleemosynam facere. Et breviter quicquid est acquisitum in ludo in quo est aliquid illicitum ex divino jure, tenetur ille, qui lucratur, restituere, et per consequens non potest de eo eleemosynam facere. Si vero in ludo non sit aliquid illicitum ex jure divino, sed solum ex jure positivo ligante ludentes, et non revocato per contrariam consuetudinem, ille qui lucratur, tenetur ad restitutionem. Secus autem si ludentes non sint ligati lege, vel lex sit abrogata, tunc enim poterit sic lucrans facere de acquisito eleemosynam. Si tamen ille qui tractus fuit ab altero ad ludendum contra legem non abrogatam, lucratus fuit ab eo, qui eum ad ludum traxerat, non potest retinere quod lucratus est, quia contra legem non abrogatam fecit. Et iterum ille qui traxit et amissit, non meretur recipere, debet igitur de eo quod lucratus est in hoc casu, facere eleemosynam.

Ad 3. Dicitur ad anteced. et ad ejus probationem, quod in casu necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei, qui

extremam necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat, qui sibi dare velit: et eadem ratione ille qui habet de alieno, potest extreme indigenti, de alieno, si de suo non habeat, eleemosynam facere. Si tamen absque periculo fieri potest, debet qui de alieno providet pauperi, requirere domini voluntatem.

ARTICULUS VIII.

Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere.

Pro affirmativa.=Videtur, quod ille qui est in potestate alicuius constitutus, possit eleemosynam facere.

1. Religiosi possunt facere eleemosynam. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt facere eleemosynam.

Antecedens probatur, quia si religiosi non possent facere eleemosynam, reportarent damnum ex statu religionis. Quia sicut Ambros. dicit super illud 1. Tim. 4. « Pietas ad omnia utilis est: » *summa christianæ religionis in pietate onsistit*, quæ maxime per eleemosynarum largitionem commendatur.

Conseq. prob., quia religiosi sunt sub potestate suorum prælatorum constituti.

2. Uxor potest facere eleemosynam. Ergo qui est in potestate alterius constitutus, potest facere eleemosynam.

Antec. prob., quia uxor assumitur in societatem viri. Unde et de B. Lucia dicitur quod ignorante sponso, eleemosynas faciebat,

Conseq. prob., quia uxor est sub potestare viri, secundum illud Gen. 3. Sub viri potestate eris.

3. Filii possunt de rebus patris eleemosynam facere. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt facere eleemosynam.

Antec. prob., quia cum filii sint heredes patris, ea quæ sunt patris, quodammodo filiorum esse videntur: et iterum filii possunt uti his quæ sunt patris ad usum corporis. Ergo multo magis videtur quod eis uti possint in remedium animæ, faciendo eleemosynas.

Conseq. prob., quia filii naturali quadam subjectione, parentibus subjiciuntur. Unde dicitur ad Ephes. 7. *Filii obedite parentibus vestris in Domino.*

4. Servi possunt eleemosynam facere. Ergo qui sunt aliis subjecti, possunt eleemosynam facere.

Conseq. prob., quia servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Tim. 2. *Servos dominis suis subditos esse.*

Antecedens probatur. Servis licet aliquid in utilitatem domini facere. Ergo servis licet eleemosynam facere.

Conseq. hæc prob., quia per eleemosynam maxime fit aliquid in utilitatem domini.

PRO NEGATITA.

Argumentum sed contra.

Non licet facere eleemosynam de alieno. Ergo his qui sunt sub alterius potestate constituti, non licet eleemosynam facere.

Anteced. prob., quia Aug. dicit in lib. de ver. Domini ser. 35. quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno, sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet.

Conseq. prob., quia subjecti non possunt facere eleemosynam nisi de alieno.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Ille qui est sub potestate constitutus, de re, secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei á superiori fuerit commissum.

Probatur. Ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Ergo oportet quod ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset, non aliter quam sit ei á superiore commissum. Unde si non committatur ei á superiore, ut de his in

quibus superiori subditur, faciat eleemosynam, non poterit ipsam facere.

Antec. prob., quia hic est naturalis ordo, ut inferiora, secundum ordinem superiorum regulentur.

2.ª Conclusio. Si quis superiori subjectus habeat aliquid, secundum quod potestati superioris non subsit, poterit de eo eleemosynam facere.

Manifestatur, quia cum secundum hoc non sit potestati superioris subjectus, erit sui juris et inde poterit libere de suo disponere, absque superioris commissione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. antecedens. Monachus enim potest quidem eleemosynam facere de rebus monasterii, si habeat sibi commissam dispensationem á prælato, secundum prælati commissionem. Si vero non habeat dispensationem sibi á prælato commissam, cum nihil proprium habeat, non potest facere eleemosynam, sine licentia abbatis, vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta, nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Ad prob. dicitur quod non propter hoc religiosus efficitur pejoris conditionis, quia sicut dicitur in lib. de Eccles. dogm. cap. 71. «Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus «erogare; sed melius est pro intentione «sequendi Dominum in simul omnia do«nare, et absolutum solicitudine, egere «cum Christo.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod si uxor haberet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri; moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem, non debet dare eleemosynas sine consensu viri, vel expresso, vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut in præcedenti responsione de monacho dictum est. Unde absolute negat. antec. Uxor enim non potest facere eleemosyam, nisi habeat de proprio, vel de consensu viri sui. Ad prob. dicitur quod quamvis mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, *vir est caput mulieris*, ut dicitur 1. Cor. 11. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum: unde adhuc non suberat potestati illius, et propterea poterat de consensu matris, cui suberat, eleemosynam facere.

Ad 3. Neg. antecedens. Ea enim quæ sunt filii familias, sunt patris et sub patris potestate, sine cujus dispositione dispensari non possunt, et ideo non potest filius familias eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam, de qua potest præsumere quod patri placeat, nisi forte esset sibi á patre dispensatio commissa. Ad prob. dicitur quod filii, viventibus parentibus, non habent actuale dominium eorum quæ sunt patris, ita ut liceat eis absque consensu illa dispensare.

Ad 4. Eodem modo dicendum est. Neg. enim antecedens. Nam servus non potest eleemosynam facere, sine commissione domini, vel modicam, de qua potest præsumere quod domino placeat. Ab prob. dicitur quod servi possunt facere in utilitatem domini, non omnia, sed quæ fuerint sibi commissa á domino; et maxime ea, quæ fiunt cum dispensatione rerum dominorum, ut est dare eleemosynam.

ARTICULUS IX.

Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

Pro negativa. = Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda.

1. Impiis et peccatoribus non sunt eleemosynæ faciendæ. Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sint peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

Maior prob., quia Eccles. 12. dicitur. « Da misericordi, et ne suscipias pecca- « torem. Benefac humili, et non des im- « pio. »

2. Eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. 6. « Pater tuus, « qui videt in abscondito, reddet tibi. » Ergo magis sunt dandæ eleemosynæ sanctioribus, quam propinquioribus.

Conseq. prob., quia retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundum illud Lucæ. 16. « Facite vobis amicos de « mammona iniquitatis, ut cum defece- « ritis, recipiant vos in æterna taberna- « cula. » Quod exponens Aug. in lib. de verbis Domini serm. 35. dicit « Qui « sunt qui habebunt æterna habitacula, « nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab eis « recipiendi sunt in tabernacula, nisi « qui eorum indigentiæ serviunt? »

3. Homo non potest sibi ipsi eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit facienda magis eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Antec. prob., quia misericordia, cujus opus est eleemosyna, non est ad seipsum, sed ad alterum.

Consequentia prob., quia homo est maxime sibi propinquus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit 1. Tim. 5. « Si quis suo- « rum et maxime domesticorum curam « non habet, fidem negavit et est infi- « deli deterior. »

Determinatio.

Conclusio. Eleemosyna est magis danda propinquioribus cæteris paribus.

Prob. quia Aug. 1. de doct. Christ. cap. 28. dicit. « Illi qui sunt nobis ma- « gis conjuncti, quasi quadam sorte no- « bis obveniunt, ut eis magis providere « debeamus. »

Declaratur conclusio quoad ultimam ejus partem. Est enim circa hoc discretionis ratio adscribenda, secundum differentiam conjunctionis, sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori, qui maiorem patitur indigentiam, et personæ magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna facienda, quam personæ propinquiori, maxime si non sit nobis multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior; ad prob. dicitur quod peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, idest ut per hoc in peccato foveatur, sed in quantum homo est, idest ut natura sustentetur.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno modo, ex radice charitatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus cæteris paribus. Unde Ambros. 1. de off. cap. 30. dicit. « Est « illa probanda liberalitas, ut proximos « sanguinis tui non despicias, si egere cog- « noscas. Melius est enim, ut ipse sub- « venias tuis, quibus pudor est ab aliis « sumptum deposcere. » Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito ejus, cui donatur, qui orat pro eo, qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur August. in authoritate inducta. Sed tamen prior modus efficacior est, et ideo cæteris paribus, propinquioribus est facienda eleemosyna.

Ad 3. Dicitur exponendo primo antecedens quod cum eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est proprie ad se ipsum, sed per quamdam similitudinem, ita etiam nullus, proprie loquendo, sibi ipsi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius, puta cum aliquis ponitur distributor eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore, quo et aliis ministrat. Tunc neg. conseq., stat enim, quod quis sibi non possit eleemosynam facere, et

eam propinquis facere possit, quia propinqui non sunt ipsemet, qui eleemosynam facit, sed alii ab eo.

ARTICULUS X.

Utrum eleemosyna sit abundanter facienda.

Pro negativa. = Videtur, quod eleemosyna non sit abundanter facienda.

1. Conjunctioribus non est sic facienda eleemosyna, ut ex ea ditiores fiant, sicut Ambrosius dicit 1. de off. cap. 30. Ergo nec aliis debet eleemosyna abundanter dari.

Conseq. prob., quia eleemosyna maxime debet fieri conjunctioribus. Unde si illis non est abundanter facienda, multo minus debet aliis abundanter fieri.

2. *Non debent simul effundi opes, sed dispensari*, ut Ambros. dicit lib. 1. off. cap. 30. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

Conseq. prob., quia abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet.

3. Non est facienda eleemosyna sic, ut pauperes otiose vivant, et dantes eleemosynam, paupertatem patiantur. Ergo eleemosyna non est abundanter facienda.

Antec. prob., quia Apost. dicit 2. Cor. 8. *Non ut aliis sit remissio* idest ut alii de nostris otiose vivant; *nobis autem sit tribulatio*, idest paupertas.

Conseq. prob., quia hoc contingeret, si eleemosyna abundanter fieret.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Tobiæ 4., cap. dicitur. *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.* Ergo eleemosyna est abundanter facienda.

Determinatio.

Distinctio. Eleemosynæ abundantia potest dupliciter considerari. Uno modo, ex parte dantis. Alio modo, ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis abundans dicitur eleemosyna, quando quis dat multum, secundum proportionem propriæ facultatis. Ex parte ejus cui datur, dicitur abundans eleemosyna, dupliciter. Uno modo, quando supplet sufficienter ejus indigentiam. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem.

1.ª Conclusio. Dare eleemosynam abundanter secundum proportionem propriæ facultatis, est laudabile.

Manifestatur. Quia Dominus Lucæ 21. laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit. In hoc tamen observanda sunt quæ superius art. 6. in corpore, de eleemosyna facienda de necessariis dicta sunt.

2.ª Conclusio. Dare eleemosynam abundanter ex parte recipientis, ut scilicet sufficienter ejus necessitati subveniat, est laudabile.

Conclusio hæc per se nota relinquitur.

3.ª Conclusio. Facere eleemosynam abundanter, ita ut superabundet ad superfluitatem ei, cui datur, non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri.

Manifestatur. Quia Glos. interlin. super illud 1. Cor. 13. *Si distribuero in cibos pauperum*, dicit: *per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ratio illa procedit de abundantia eleemosynæ quæ est ad superfluitatem: unde conceditur totum. Non enim est facienda hujusmodi abundans eleemosyna, nec consanguineis, nec aliis, ut dictum est, sed est pluribus pauperibus distribuenda.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod quia opes non debent simul effundi, debet fieri abundanter eleemosyna ex parte dantis, non quidem effundendo opes, sed dando eleemosynam magnam, secundum proportionem suæ facultatis. Si enim simul effundat omnes opes, non erit eleemosyna secundum suæ facultatis proportionem, sed excedit ipsam. Verum tamen est, quod est casus, quando liceat effundere omnes opes, et hoc est quando quis mutat statum, ut de

religiosis dictum est supra. Unde Ambr. ibidem subdit. «Nisi forte ut Eliseus «boves suos occidit, et pavit pauperes «ex eo quod habuit, ut nulla cura do- «mestica teneretur.»

Ad 3. Neg. conseq. Ex hoc enim, quod non debet fieri eleemosyna, ut pauperes otiose vivant, et dantes pauperatem patiantur, non sequitur quod non debeat abundanter fieri. Debet enim ex parte pauperis esse abundans, ut subveniat ejus necessitati: et ex parte dantis, ut non excedat ejus facultates. Ex quo sequetur, quod nec pauper luxuriabitur, nec dans depauperetur. Et sic est intelligenda sententia Apostoli inducta. Circa quod tamen est discretio adibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis, aut vestibus. Unde Amb. dicit in lib. 1. de off. c. 30. «Consideranda est in largien- «do ætas, atque debilitas, nonnumquam «etiam verecundia quæ ingenuos prodit «natales, aut si quis ex divitiis in eges- «tatem cecidit, sine vitio suo.» Quantum vero ad id quod subditur: «nobis autem «tribulatio,» loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed sicut Glos. interlin. ibidem dicit: «non hoc ideo dicit, quia «melius esset scilicet abundanter dare, sed «de infirmis timet quos sic dare monet, «ut egestatem non patiantur.»

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 32.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod dare eleemosynam est actus charitatis, et misericordiæ. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Matth. 25. "Venite benedicti, percipite regnum. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare," etc. Adde huic dicto illud Matth. 5. "Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur:" et illud Apost. 1. Corinth. 13. "Si distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest." Cum igitur ex ipso dare eleemosynam ii benedicti consequantur magnam misericordiam, scilicet regnum cœlorum: patet, quod eorum dare eleemosynam fuit actus misericordiæ. Similiter, cum ipsum dare eleemosynam prosit multum iis benedictis; utpote quod eis regnum cœlorum apportet, patet, quod eorum dare eleemosynam fuit actus á charitate procedens. Per scripturas ergo illas conjunctim examinatas insinuatum est illud, quod in principio appendicis dicebatur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod eleemosynæ *quædam* sunt corporales, *quædam* spirituales. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Ecclesiastici 4. "Fili eleemosynam pauperis ne defraudes, et oculos tuos, ne avertas á paupere." Et post multa ibi dicta de eleemosyna, tamquam complectens brevibus omnia eleemosynarum genera, subdit: "Ne reverearis proximum tuum in casu suo: nec retineas verbum in tempore salutis." Ecce: quod scriptura omne illud, quod ordinatur ad sublevandum aliquem casum proximi, dici eleemosynam denotat per ly *ne reverearis proximum tuum in casu suo*. Nam ibi, ut per contextum priorem ostensum est, loquitur de eleemosyna. Tot igitur fore eleemosynarum genera per verba illa designavit, quot possunt generaliter esse casus, idest defectus proximi. Quia ergo casus, idest defectus proximi possunt esse *quatuordecim: septem* ex parte corporis, et *septem* ex parte animæ, ut in textu corp. á sancto Doctore distincte monstratur, ideo convenienter ibi accipimus, scripturam *quatuordecim* hujusmodi eleemosynarum genera denotasse per ly *ne reverearis proximum tuum in casu suo*. Hoc est. Ne timeas sublevare proximum

tuum in tempore necessitatis suæ. Quia enim sciebat Spiritus Sanctus, aliquos ab operibus misericordiæ retrahere plerumque manum propter timorem, ne scilicet vel amittant paulatim facultates suas, vel offendant amicum, maxime cum imminet eis de aliquo peccato ejus corripere ipsum, *veritas*, inquiunt, *odium parit*, vel aliquid aliud temporalis incommodi incurrant: ideo in præmonitione sua ad eos de sublevando proximum, usus est tali modo loquendi, scilicet *ne revereris*, etc. Ac si aperte dixisset. Ne timore adversitatis cujuscumque inordinate ductus, dimittas opus hoc misericordiæ: quod scilicet sublevare studeas proximum tuum in casu indigentiæ suæ, idest quandocumque indiguerit, sive quantum ad corpus, sive quantum ad animam. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Insinuatur autem per hoc, quod de comparatione prædicationis, quæ utique eleemosyna spiritualis est, et subventione corporalis alimoniæ, etc. viduarum, loquentes Apostoli dixerunt Actor. 6. "Non est æquum, nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis:» Ac si dixissent. Nobiliora eleemosynarum genera, quale est verbo Dei prædicando insistere, sunt á nobilioribus dispensatoribus (quales nos pro sua voluntate fecit Deus) exercenda: minus autem nobilia inferioribus ministris sunt committenda. Unde patet etiam, quod á nobilitate majori, vel minori ministrorum infertur nobilitas major, vel minor rerum ministratarum, hoc est (in proposito) eleemosynarum spiritualium, et corporalium. Insinuatur quoque per hoc, quod dicitur 1. Tim. 5. "qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo, et doctrina.» En quod opus eleemosynæ spiritualis præeminet secundum Apostolum, aliis eleemosynarum operibus: quale est præesse corporali saluti proximorum. Ex qua sententia etiam (pro abundantiori notitia) declarat Apostolus, quod inter eleemosynas spirituales, quale est præesse saluti etiam spirituali proximorum (puta corripiendo peccantes) datur gradus nobilitatis: quia laborantes in verbo, et doctrina inter præsidentes pluris æstimandos esse decernit. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim doctrina hæc angelica, et consolidetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis: quod eleemosynæ corporales habeant spiritualem effectum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Act. 10. "Vir Cornelius centurio erat religiosus, et faciens eleemosynas multas plebi; *et infra*. Angelus ad eum. Corneli, eleemosynæ tuæ commemoratæ sunt in conspectu Dei. Mitte ergo, et accerse Simonem, qui cognominatur Petrus, hic dicet tibi, quid te oportet facere; *et infra*. Adhuc loquente Petro, cecidit Spiritus Sanctus super omnes, qui audiebant verbum. Tunc Petrus jussit, eos baptizari in nomine Jesu Christi.» Nota ly *ergo*: et vide ex his, quantum fructum spiritualem attulerint corporales eleemosynæ Centurioni. *Primo* trahunt Angelum de cœlo in favorem eleemosynarii. *Secundo* vocant Petrum ad prædicandum viam salutis eleemosynario. *Tertio* obtinent, ut Spiritus Sanctus descendat super eleemosynarium, et in sui favorem super ejus domesticos, atque amicos. *Quarto* impetrant actualem baptismum eleemosynario tum in persona propria, tum in persona amicorum suorum. Insinuatur et per hoc, quod dicitur Regi Daniel. 4. *Peccata tua eleemosynis redime*. Redimere enim peccata spiritualem fructum importat. Insinuatur et por hoc, quod dicitur Matth. 25. *Percipite regnum*: *Esurivi enim, et dedistis mihi manducare*, etc. Quis spiritualior fructus, quam percipere cœleste regnum? Quem tamen fructum eleemosynas corporales eleemosynariis suis, testatur Christus, afferre: per ly *enim*, quæ est conjunctio causalis, idest reddens rationem dictorum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum, quod dare eleemosynam est quandoque in præcepto. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Luc. 16. "Dives epulabatur quotidie splendide, et mendicus Laza-

rus jacebat ad januam ejus cupiens saturari de micis, quæ cadebant de mensa divitis, et nemo illi dabat: et dives mortuus, et sepultus est in inferno.» En superfluitas in divite per ly epulabatur quotidie splendide. En necessitas in Lazaro per ly mendicus: per ly cupiens saturari de micis, quæ cadebant de mensa divitis. Et negatio eleemosynæ per ly nemo illi dabat. En retributio negationis prædictæ per ly dives sepultus est in inferno. Patet autem, quod nullus in inferno damnatorum sepelitur, nisi propter peccatum mortale: et consequenter, quod illud non dare eleemosynam in tali casu fuit peccatum mortale. Insinuatur et per hoc, quod dicitur Matth. 25. "Discedite maledicti in ignem æternum. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare.» Nota ly *enim*, quod, scilicet reddit rationem maledictionis in ignem æternum. Constat namque, quod nullus tali igni adjudicatur, nisi propter peccatum mortale, et consequenter, quod illud non dare manducare Christo in minimis suis esurienti, fuit peccatum mortale. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum utrumque, quod scilicet, de necessario debet et non debet fieri eleemosyna. Et quidem, quod non debeat, per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 8. "Non, ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio:» Hoc est. Non faciatis ita eleemosynam aliis, ut vobis inde penuria magna contingat: ac per hoc vos facturi eleemosynam facite illam de abundanti vobis, non autem de necessario. Unde et contextus nominat expresse abundantiam ipsorum; ut videre potes ibi. Quod vero licite fieri possit, et debeat, insinuatur per hoc, quod dicitur Luc. 21. "Vidua hæc pauper ex eo, quod deest illi: omnem victum suum, quem habuit, misit.» Item per hoc, quod dicit Matthæus 19. *Si vis perfectus esse* etc. *ut in arg. cont.* Secundo vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem quorumdam, et, ut videtur etiam græcorum, ut refert Prateolus titul. *Græci*, et Alphonsus Castr. adver. hær. Ver. *Restitutio*; dicentium, de alienis rebus satis esse facere eleemosynam, etiam quod restitutio dominis earum non fiat. Patet enim hic totum contrarium, etiam per Aug. *in arg. cont.* Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, errorem illum merito damnari á Papa, et *S. Greg. I.* in epistola Lugdunensi Episcopo directa. "Neque eleemosyna reputanda est si pauperibus dispensetur, quod ex illicitis rebus accipitur: quia, qui hac intentione male accipit, ut quasi bene dispenset, gravatur potius, quam juvetur. Eleemosyna redemptoris nostri oculis illa placet, quæ non de illicitis, et iniquitate congeritur, sed quæ de rebus concessis, et bene acquisitis impenditur.» Vide 1. qu. 1. cap. *non est putanda.* Vide et veritates aureas super legem veterem, lib. Levit. c. 5. concl. 8. *Tertio* habes: quomodo per rationem recte intelligas authoritates præmissas Sanctorum Augustini, et Gregorii. *Quarto* vides: quomodo etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod sub alterius potestate constitutus, ut sic, facere eleemosynam non potest. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Tobiæ 4. *Ex substantia tua fac eleemosynam.* Nota ly *tua*. Ac si per oppositum dicat: Ex substantia aliena non facias eleemosynam. Quia igitur sub alterius potestate constitutus, ut sic, idest, ut sub jure alterius constitutus, non habet aliquid de substantia sua: ideo per illud dictum declarare voluit scriptura, quod talis non potest facere eleemosynam. Hoc idem etiam insinuant adducta in artic. 7. appendice; quæ de re ad alterum pertinente fieri posse eleemosynam negant. Vide ibi. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 9. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod eleemosyna facienda est propinquioribus, et quandoque sanctioribus. Quod propinquioribus, insinuatur per hoc, quod dicitur, etc. ut in qu. 26. art. 7. append. et art. 8. append. et qu. 31. art. 3. appe. Quod vero sanctioribus, insinuatur per hoc, quod dicitur Rom. 15. "Necessitatibus sanctorum communicantes.» Et Tobiæ 4. "Panem tuum, et vinum tuum

super sepulturam justi constitue, et noli ex eo manducare, et bibere cum peccatoribus.» Quinimo ipsos quoque propinquos, quibus danda est eleemosyna, vult esse bonos: id, quod significatur per dictum c. 2. "Adhuc aliquos de tribu nostra timentes Deum, ut epulentur nobiscum.» *Secundo* vides: quomodo ex iis bene juxta normam articuli pensatis, et secundum quod decet, applicatis declaretur vicissim doctrina præsens angelica et consolidetur.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod eleemosyna est abundanter facienda. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur Cor. 8. de Macedonibus, quod abundantissime dederunt eleemosynas erogandas pauperibus in Hierusalem, et inde multum ab Apostolo laudantur: item per hoc, quod ibid. 9. Apostolus hortatur ipsos Corinthios ad imitandum Macedones in gratia ista, idest, in larga eleemosynarum erogatione: ita ut ab ipsis facta eleemosyna videatur benedictio, et non avaritia: "Qui (inquit adjungens) parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.» Ecce, alia exhortatio ad abundanter dandum: ac si aperte dixerit: Dare eleemosynam est seminare, et præmiari pro eleemosyna data, est metere: Seminare parce est tenuem eleemosynam dare, et seminare in benedictionibus est eleemosynam pinguem facere. Metere parce est præmium modicum recipere, et metere in benedictionibus est magnum præmium recipere. A desiderio igitur finis hujus, idest magni præmii Apostolus movere animos corinthiorum intendit per hæc ad faciendum eleemosynas non tenues, sed pingues, et ut abundantiam ipsam eleemosynarum declaret debere fieri cum omnibus requisitis prudentiæ circumstantiis; (Hæ tanguntur supra in conclusionibus) tales eleemosynas abundanter factas vocat benedictiones: taliumque eleemosynarum largitores dicit seminare in benedictionibus. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA TERTIA,

DE CORRECTIONE FRATERNA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de correctione fraterna: et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum fraterna correctio sit actus charitatis.

Secundo, utrum sit sub præcepto.

Tertio, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos.

Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.

Quinto, utrum peccator possit corrigere.

Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior.

Septimo, utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.

Octavo, utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS I.

Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.

Pro negativa.—Videtur, quod fraterna correctio non sit actus charitatis.

1. Actus justitiæ non est actus charitatis. Sed correctio fraterna est actus justitiæ. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis.

Maior probatur, quia justitia est virtus á charitate distincta.

Minor prob., quia Glos. ordin. super illud Matth. 18. *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit quod *frater est arguendus ex zelo justitiæ.*

2. Quod pertinet ad prudentiam, non est actus charitatis. Sed correctio fraterna pertinet ad prudentiam. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis.

Minor prob. Consilium pertinet ad

prudentiam. Sed correctio fraterna, cum fiat per secretam admonitionem, est quoddam consilium. Ergo correctio fraterna pertinet ad prudentiam.

Maior hujus prob., quia prudentis est esse bene consiliativum.

3. Supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud Gal. 6. *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.* Ergo videtur, quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Conseq. prob., quia contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Facere eleemosynam est actus charitatis. Sed correctio delinquentis est quædam spiritualis eleemosyna. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

Determinatio.

Distinctio. Duplex est correctio delinquentis. Una quidem quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna corrrectio quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Alia est correctio quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et præcipue in nocumentum communis boni.

Manifestatur hæc distinctio. Pro qua est sciendum, quod correctio deliquentis est quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest. Uno modo, in quantum est nocivum ei qui peccat: alio modo, in quantum vergit in nocumentum aliorum qui ex ejus peccato læduntur vel scandalizantur, et etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur. Secundum igitur hanc duplicem considerationem peccati alicujus, duplex est etiam correctio. Una, qua corrigitur peccatum, ut est nocivum delinquentis: alia, ut est nocivum boni communis, ut dictum est.

1.ª Conclusio. Correctio delinquentis, secundum quod ejus peccatum nocet ipsi delinquenti, est actus charitatis.

Probatur. Removere malum proximi nostri, est actus charitatis. Sed per correctionem fraternam removetur malum proximi nostri. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

Maior probatur. Procurare bonum proximi est actus charitatis. Sed removere malum, ejusdem rationis est quod procurare bonum. Ergo removere malum est actus charitatis.

Minor prob., quia per correctionem fraternam procuratur remotio peccati proximi nostri, quatenus est nocivum sibi, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Correctio fraterna est potior charitatis actus, qnam quicumque alius actus per quem procuratur corporale bonum proximi.

Prob. Procurare proximo bonum virtutis, et removere malum contrarium virtuti, est potior charitatis actus, quam ei procurare corporale bonum. Sed per correctionem fraternam procuratur proximo bonum virtutis, et removetur malum contrarium bono virtutis. Ergo correctio fraterna est potior charitatis actus.

Maior probatur. Quia bonum virtutis est magis affine charitati, quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Procurare igitur proximo bonum virtutis, melior et potior charitatis actus est quam subventio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas.

3.ª Conclusio. Correctio delinquentis quæ adhibetur in remedium peccati proximi nostri, quatenus nocet bono communi, est actus justitiæ.

Manifestatur, quia ad justitiam pertinet conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probatio-

nem dicitur dupliciter. Primo, quod authoritas illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ. Secundo dicitur, quod si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur, non prout est specialis virtus, sed prout est virtus generalis, ut dicetur infra quæst. 58. art. 5. cui opponitur peccatum secundum quod *omne peccatum iniquitas dicitur*, quasi contra justitiam existens, ut dicitur 1. Joan. 3.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illud quod est actus prudentiæ, potest etiam esse actus charitatis, diverso tamen modo. Pro quo est sciendum, quod sicut Philosophus dicit 6. Ethicorum cap. 2. 7. et 11. prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio: tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis moralis, puta temperantiæ vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiæ vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur: in tantum enim aliquis supportat peccantem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat, et ex hoc contingit quod satagit emendare.

ARTICULUS II.

Utrum correctio fraterna sit in præcepto.

Pro negativa.=Videtur, quod correctio fraterna non sit in præcepto.

1. Quod est impossibile, non est in præcepto. Sed fraterna correctio est impossibilis. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

Maior, quia Hieronymus dicit in expositione symboli ad Damasum: *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse.*

Minor prob., quia Eccles. 7. dicitur: *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

2. Correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum decalogi. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

Conseq. prob., quia omnia præcepta legis divinæ ad præcepta decalogi reducuntur.

3. Illud, cujus omissio invenitur in sanctis, non cadit sub præcepto. Sed correctionis fraternæ omissio invenitur in sanctis. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

Maior prob., quia omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur.

Maior prob., quia Aug. dicit 1. de Civ. Dei cap. 9. quod non solum inferiores, verum etiam hi, qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis.

4. Si correctio fraterna esset in præcepto, oporteret, quod homo quæreret correctione indigentes, ad hoc, ut eos corrigeret. Sed hoc videtur esse inconveniens. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

Maior conditionalis prob. Qui est debitor alicui, non debet esse contentus, ut ei occurrat creditor, sed debet eum quærere, ut debitum solvat; ut patet de eo, qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, qui debet quærere suum creditorem, ut ei debitum reddat. Sed si correctio fraterna esset in præcepto, hoc fratribus deberemus, ut eos peccantes corrigeremus, quod enim est in præcepto, habet rationem debiti. Ergo si correctio fraterna esset in præcepto, se-

queretur quod oporteret quærere fratres peccantes, ut eis debitum correctionis solveremus.

Quod autem hoc sit inconveniens ostenditur; est enim hoc inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo sufficere non posset, tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendum homines, quod est absurdum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit in libro de verbis Domini sermone 16. «Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit.» Sed hoc non esset, nisi aliquis per hujusmodi negligentiam præcepta omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Correctio fraterna cadit sub præcepto.

Hæc conclusio relinquitur manifesta ex dictis, præcipue articulo præcedenti, in quo ostensum est quod per correctionem fraternam removemus malum spirituale proximi, quod opponitur bono virtutis. Unde sicut in præcepto est, ut removeamus á proximo nostro corporale malum, multo magis erit in præcepto, ut removeamus ab ipso spirituale malum, et procuremus ei spirituale bonum virtutis.

2.ª Conclusio. Præceptum correctionis fraternæ non obligat, nisi pro loco, et tempore.

Prob. Præceptum affirmativum non obligat nisi pro loco et tempore. Sed præceptum correctionis fraternæ est affirmativum. Ergo præceptum correctionis fraternæ obligat solum pro loco et tempore.

Maior manifestatur ex differentia inter præcepta affirmativa et negativa: præcepta enim negativa legis prohibent actus peccatorum, præcepta vero affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore, nec aliquo loco, quia hujusmodi actus sunt secundum se conjuncti malo fini, ut dicitur 2. Ethicorum cap. 6. et ideo præcepta negativa obligant semper et ad semper. Actus autem virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quæ requiruntur ad hoc ut sint actus virtuosi: ut scilicet fiant ubi, quando, et secundum quod debent fieri. Et ideo præcepta affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore, et servatis aliis circumstantiis requisitis ad actus virtutum.

3.ª Conclusio. Præceptum fraternæ correctionis tunc obligat, quando ex ea emendatio fratris sequi potest.

Probat. Correctio fraterna ordinatur tamquam ad finem, ad fratris emendationem. Ergo tunc et hoc modo cadit sub præcepto obligante, secundum quod ex ea potest sequi emendatio fratris, non autem obligat quolibet loco et tempore, ita ut semper et ubique fratrem corrigere teneamur.

Conseq. prob., quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundum rationem finis, et ideo in circumstantiis virtuosi actus, præcipue attendenda est ratio finis qui est bonum virtutis. Unde si circa actum virtuosum omittatur aliqua circumstantia quæ tollat bonum virtutis, scilicet ipsum finem, hic actus est contra præceptum. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem et ejus finem, licet non perfecte attingat bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde Philosophus dicit 2. Ethicorum cap. ult. quod si parum discedatur á medio non est contra virtutem: sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Ex quibus patet quod si correctio fiat, omissis debitis circumstantiis, ut non fiat loco, et tempore, et modo debito, ex quarum omissione non se-

qui possit fructus emendationis fratris, non solum non fit secundum præceptum, sed fit contra præceptum quia scilicet præceptum hoc correctionis est ordinatum ad emendationem fratris, quæ si non possit sequi propter omissionem circumstantiæ, efficit correctionem indebitam; si autem omittatur in correctione fraterna aliqua circumstantia quæ non repugnet huic fini, non est contra præceptum, quamvis finis ex hujusmodi correctione non sequatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum, et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in libro de correctione et gratia cap. 15. «Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et «quis non pertineat, sic affici debemus «charitatis affectu, ut omnes velimus «salvos fieri.» Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod præceptum de correctione fraterna reducitur ad præceptum de honoratione parentum, ad quod (ut supra dictum est quæstione præcedenti articulo 5. ad 4.) reducuntur omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo.

Ad 3. Dicitur quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno modo meritorie, alio modo cum peccato mortali, tertio modo cum peccato veniali. Meritorie omittitur, quando ex charitate aliquis correctionem omittit; dicit enim Augustinus lib. 1. de civitate Dei cap. 9. «Si propterea quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam «vitam et piam erudiendos impediant «alios infirmos, et præmant atque avertant á fide, non videtur esse cupiditatis occassio, sed consilium charitatis.» Cum peccato mortali omittitur fraterna correctio, «quando formidatur» (ut Augustinus ibidem dicit) «judicium vulgi, «et carnis excruciatio vel peremptio, «dum tamen hæc ita dominenter in animo, quod fraternæ charitati præponantur.» Et hoc videtur contingere, quando aliquis præsumit de aliquo delinquente probabiliter, quod posset eum á peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Cum peccato tandem veniali omittitur correctio fraterna, quando timiditas et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigenda delicta fratris. Non tamen ita quod si ei constaret quod fratrem posset á peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. In sanctis igitur et spiritualibus viris invenitur omissio correctionis fraternæ meritorie et aliquando cum veniali peccato, numquam autem cum mortali.

Ad 4. Negatur maior conditionalis. Ad probationem dicitur quod ea quæ aliis debentur, sunt in duplici differentia. Quædam debentur alicui certæ personæ, quædam vero debentur communiter omnibus proximis. Illud quod debetur alicui certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat; ita qui habet spiritualiter curam alicujus, debet eum quærere ad hoc ut eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis

occurrunt, hoc enim «quasi pro quadam «sorte habendum est,» ut Augustinus dicit 1. de doctrina christiana cap. 28. Et propter hoc dicit in libro de verbis Domini quod «admonet nos Dominus «noster, non negligere invicem peccata «nostra, non quærendo quid reprehen«das, sed videndo quid corrigas,» alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prov. 24. «Ne quæras impietatem in domo justi, «et non vastes requiem ejus.» Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS III.

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.

Pro affirmativa. — Videtur, quod correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.

1. Hieronymus dicit: «Sacerdotes studeant illud Evangelii implere: si pec«caverit in te frater tuus,» etc. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

Conseq. prob., quia nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum.

2. Facere eleemosynam corporalem, pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

Conseq. prob., quia correctio fraterna est quædam eleemosyna spiritualis.

3. Illud per quod aliquis movetur in melius, pertinet solum ad prælatos. Sed correctio fraterna est per quam ille qui corripitur, movetur ab eo qui corripit, in melius. Ergo correctio fraterna pertinet solum ad superiores.

Maior prob. In rebus naturalibus inferiora moventur á superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Conseq. prob., quia ordo virtutis sequitur ordinem naturæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur 24. quæst. cap. 3. «Tam sa«cerdotes quam reliqui fideles omnes «summam debent habere curam de his «qui pereunt, quatenus eorum redargu«tione, aut corrigantur á peccatis, aut «si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia «separentur.»

Determinatio.

Distinctio. Duplex est correctio, ut dictum est artic. 1. hujus quæstionis. Una, quæ est actus charitatis, et est illa quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis, per simplicem admonitionem; alia est correctio, quæ est actus justitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii timentes á peccato desistant.

1.ª Conclusio. Correctio fraterna, ut est charitatis actus, pertinet non solum ad prælatos, sed ad quemlibet charitatem habentem, sive subditus sit, sive prælatus.

Prob. Illud quod est actus charitatis, pertinet ad omnes habentes charitatem. Sed correctio fraterna sic accepta, est actus charitatis. Ergo pertinet ad omnes habentes charitatem.

2.ª Conclusio. Correctio quæ est actus justitiæ, pertinet ad solos prælatos.

Probatur. Ad eos qui habent non solum admonere, sed etiam corrigere puniendo, pertinet correctio quæ est actus justitiæ. Sed ad solos prælatos pertinet, non solum corrigere admonendo, sed etiam puniendo. Ergo ad solos prælatos pertinet correctio quæ est actus justitiæ.

Maior patere potest, quia punire est actus justitiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod etiam in correctione fraterna quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum,

ut Augustinus dicit libro 1. de Civitate Dei cap. 9. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam, et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non intendit ergo Hieronymus dicere quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad 2. Dicitur, concedendo illud quod vere concludit; concluditur enim in hoc argumento, quod ille qui corrigit alterum, est eo superior, et hoc verum est: sicut enim ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est; ita ille qui habet sanum rationis judicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur probare quod movens in quantum movens sit superius moto, et hoc verum est, unde corrigens in quantum corrigens, est superior correcto. Sed tamen sicut in rebus naturalibus quædam mutuo se agunt, quia quantum ad aliquid sunt sibi invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu, respectu alterius; ita etiam in ordine virtutis, in quantum aliquis habet sanum rationis judicium, in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV.

Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum.

Pro negativa. = Videtur, quod quis non teneatur corrigere prælatum suum.

1. Dicitur Exodi 19. *Bestia quæ tetigerit montem, lapidabitur.* Et 2. Regum 6. dicitur quod Oza percussus est á Domino, quia tetigit arcam. Ergo prælati non sunt corrigendi á subditis.

Conseq. prob., quia per montem et arcam significatur prælatus.

2. Qui corrigit prælatum, debet esse par prælato. Sed subditus non est par prælato. Ergo subditus non debet corrigere prælatum.

Maior prob., quia super illud ad Galatas 2. *In faciem ei restiti*; dicit Glossa *ut par*, quasi dicat quod *Paulus potuit corrigere Petrum, qui erat ei par in apostolatu.*

3. Qui debet alium corrigere, debet melius de se sentire, quam de eo quem corrigit. Sed nullus debet de se meliora sentire quam de prælato suo. Ergo nullus debet præsumere corrigere prælatum suum.

Maior prob., quia Gregorius dicit, « sanctorum vitam corrigere non præ« sumat, nisi qui de se meliora sentit. »

Minor prob., quia meliora de se quam de prælato suo sentire, præsumptionis esse videtur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illos quorum possumus misereri, possumus etiam corrigere. Sed prælatorum possumus misereri. Ergo prælatos possumus corrigere.

Maior prob., quia correctio fraterna est opus misericordiæ.

Minor prob., quia Augustinus dicit in regula: « non solum vestri, sed etiam « ipsius, » scilicet prælati, « miseremini, « qui inter vos, quanto in loco superiori, « tanto in periculo maiori versatur. »

Determinatio.

Distinctio. Correctio fraterna est duplex, ut articulo præcedenti dictum est. Una, quæ est actus charitatis; alia, quæ est actus justitiæ.

1.ª Conclusio. Correctio quæ est actus justitiæ, per correctionem pœnæ, non pertinet ad subditum erga prælatum.

Prob., quia non pertinet ad subditum punire prælatum.

2.ª Conclusio. Correctio quæ est charitatis actus, pertinet ad unumquem-

que, respectu cujuslibet personæ, si in ea aliquid corrigibile inveniatur.

Probatur. Actus ex aliquo habitu vel potentia procedens, se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ vel habitus: sicut visio se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto visus. Sed correctio fraterna est actus procedens ab habitu charitatis. Ergo correctio fraterna debet se extendere ad omnia, et ad omnes ad quos se extendit charitas. Sed charitas se extendit etiam ad prælatos. Ergo ad eosdem debet se fraterna correctio extendere.

3.ª Conclusio. In correctione qua corrigunt subditi prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum potentia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigant.

Probatur tripliciter. Primo, quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis.

Secundo, quia Apostolus dicit 1. ad Tim. 5. «Seniorem ne increpaveris, sed «obsecra ut patrem.»

Tertio, quia Dionysius redarguit Demophylum monachum, quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, et de Ecclesia ejiciens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced., quod ideo bestia tangens montem lapidabatur, et Oza fuit percussus, propter irreverentiam montis et arcæ. Unde tunc tangentes prælatos, per montem et arcam significatos, puniuntur quando inordinate eos tangunt. Tunc autem inordinate videtur tangi prælatus, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur; quando vero reverenter et mansuete corripitur, non tangitur inordinate; et ideo eum, servatis debitis circumstantiis, potest subditus corrigere.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod qui corrigit prælatum correctione excedente modum correctionis fraternæ, debet esse superior, vel saltem par prælato, non autem ille qui corrigit non excedendo modum fraternæ correctionis: sic enim corrigens potest etiam esse subditus, ut dictum est. Et quia resistere in faciem excedit modum fraternæ correctionis, ideo Paulus sic non reprehendisset Petrum, nisi aliquo modo par esset. Modus igitur correctionis erga prælatum, est ut fiat in occulto et reverenter. Unde Apostolus ad Coloss. ult. scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cum dicit: *dicite Archippo* (Episcopo) *ministerium tuum imple*. Paulus autem potuit excedere hunc modum fraternæ correctionis cum Petro, qui erat ei par quantum ad defensionem fidei, et ideo uterque poterat resistere in faciem alteri, quantum ad fidei defensionem, quia (inquam) quantum ad hoc pares erant.

Vel aliter respondetur, quod ubi imminerat periculum fidei, etiam publice essent prælati á subditis arguendi. Unde et Paulus, licet esset subditus Petro, propter imminens tamen periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Epist. 19. August. in Glossa dicit super ad Galatas 11. «Ipse Petrus «exemplum maioribus præbuit, ut sic «ubi forte rectum tramitem reliquissent, «non dedignentur etiam á posterioribus «corrigi.» Et secundum hoc ad formam argumenti dicitur, quod maior est falsa in casu pericitationis fidei: tunc enim etiam subditus potest corrigere et arguere prælatum, ut Paulus fecit.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem dupliciter. Primo, quod aliquis potest se existimare meliorem prælato suo dupliciter. Uno modo, simpliciter, et hoc modo nullus debet se existimare meliorem prælato suo: hoc enim videtur esse præsumptionis et superbiæ: alio modo potest se existimare meliorem quam sit prælatus, quoad aliquid, et hoc non est præsumptionis, quia nullus in hac vita est qui non habeat aliquem defectum. Potest igitur subditus meliora de se sentire, quantum

ad id de quo monet prælatum suum.

Secundo dicitur ad eamdem minorem, quod cum aliquis prælatum charitative monet, non propter hoc se maiorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur.

ARTICULUS V.

Utrum peccator debeat corrigere delinquentem.

Pro affirmativa.=Videtur, quod peccator corrigere debeat delinquentem.

1. Correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est articulo 2. hujus quæstionis. Ergo videtur, quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere correctionem fraternam.

Conseq. prob., quia nullus excusatur á præcepto observando, propter peccatum quod commisit.

2. Ille qui est in peccato, non debet se abstinere ab eleemosyna corporali facienda. Ergo multo minus debet abstinere á correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

Conseq. prob., quia eleemosyna spiritualis, qualis est ipsa correctio, potior est corporali eleemosyna.

3. Si propter peccatum aliquis á correctione fraterna impeditur: nullus erit qui possit corrigere delinquentem, quod est inconveniens. Ergo etc.

Conseq. prob., quia omnes peccatores sumus, secundum illud 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Isidorus libro 3. cap. 32. de summo bono dicit: *non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subjectus.* Et ad Rom. 2. dicitur: *in quo alium judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Existenti in peccato mortali potest competere subditorum delicta arguere.

Prob. Ei in quo viget rectum rationis judicium, potest competere aliorum delicta arguere. Sed in eo qui in peccato etiam mortali existit, viget justum rationis judicium. Ergo ei qui etiam in mortali existit, competere potest correctio fraterna.

Maior probatur, quia correctio delinquentis pertinet ad aliquem, in quantum viget in eo rectum judicium rationis.

Minor prob., quia peccatum non tollit bonum naturæ, quin remaneat in peccante aliquid de recto judicio rationis, ut dictum est 1. 2. quæst. 85. art. 1. et 2.

2.ª Conclusio. Per peccatum præcedens impeditur peccator á fraterna correctione, ita ut si corrigat, novam sibi damnationem acquirat.

Manifestatur. Propter tria impeditur peccator á correctione per peccatum præcedens. Primo, quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat, et præcipue si ipse majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matthæi 7. *Quid vides festucam*, etc. dicit Hieronymus. «De his loquitur qui «cum mortali crimine detineantur ob«noxii, minora peccata fratribus non «concedunt.» Secundo redditur indebita correctio ex peccato corripientis, propter scandalum, si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur quod ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matthæi 7. *Quomodo dicis fratri tuo*, etc. exponit Chrysostomus Homilia 17. in Matthæum: «in quo proposito, pu«ta ex charitate, ut salves proximum «tuum? non, quia teipsum ante salvares. «Vis ergo non alios salvare, sed per bo«nam doctrinam malos actus celare, et «scientiæ laudem ab hominibus quærere.» Tertio modo redditur indebita correctio propter superbiam corripientis, in quan-

tum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, præfert seipsum proximo in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans, ac si ipse justus esset. Unde Augustinus dicit libro 2. de sermone Domini in monte cap. 30. «Accu«sare vitia officium est bonorum virorum «et benevolorum, quod cum mali fa«ciunt, alienas partes agunt.» Est igitur indebita correctio ejus qui in peccato existit: tum quia per suum peccatum factus est indignus, ut alios corrigat: tum quia ex ejus correctione sequitur scandalum: tum tandem quia ex superbia corrigere videtur, et non ex charitate.

3.ª Conclusio. Si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam damnationem acquirit.

Manifestatur, quia Augustinus dicit in libro 2. de sermone Domini in monte, cap. 30. «Cogitemus cum aliquem «reprehendere nos necessitas cogit, «utrum tale sit vitium, quod numquam «habuimus: et tunc cogitemus nos ho«mines esse, et habere potuisse. Vel ta«le, quod aliquando habuimus, et jam «non habemus, et tunc tangat memo«riam communis fragilitas, ut illam cor«rectionem, non odium, sed misericor«dia procedat. Si autem inveniremus nos «in eodem vitio esse, non objurgemus, «sed congemiscamus, et ad æqualiter co«nandum invitemus.»

Ex quibus verbis patet, quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit, licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem in sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad consequens, quod peccator non excusatur á præcepto correctionis fraternæ, cum necessitas corrigendi occurrit, tamen corrigere debet, non objurgando, quia factus est ex suo peccato indignus aliorum peccata objurgare, et quia ejus objurgatio ex superbia procedere videretur, et quia esset scandalosa; sed debet corrigere ingemiscendo cum humilitate, et invitando ad simul conandum ut á peccato resugat et cesset.

Ad 2. Dicitur similiter ad consequens, quod peccator tenetur ad eleemosynam fraternæ correctionis faciendam, sed cum humilitate, ut dictum est.

Vel dicitur secundo negando consequentiam: non enim est eadem ratio de eleemosyna corporali et fraterna correctione: in eleemosyna enim corporali non invenitur aliquis dissensus ad vitam qua in peccato vivit, sicut in correctione accidit, et ideo peccator eleemosynam corporalem dando, non scandalizat, sicut corripiendo scandalum generat.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod authoritas illa loquitur de peccato veniali, quod correctionem fratris non impedit, cum nullus á veniali sit immunis: et etiam si corripiens esset in mortali, corrigere deberet modo dicto.

Ad argumentum pro negativa.

Ad authoritates in contrarium inductas dicitur, et ad Isydorum, quod non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subjectus, objurgando et reprehendendo superbe, et cum scandalo: potest tamen congemiscere et humiliter monere, ut dictum est. Ad dictum Apostoli dicitur, quod loquitur de correctione superba et scandalosa, quæ est peccatum, et novam damnationem acquirit: si vero sit humilis, et absque scandalo et superbia, corrigens condemnat seipsum, quatenus se condemnabilem pro suo peccato ostendit, non tamen noviter peccando.

ARTICULUS VI.

Utrum quis debeat á correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior.

Pro negativa. = Videtur quod aliquis non debeat á correctione cessare

propter timorem ne ille fiat deterior.

1. Ille cui imminet cura corporaliter infirmi, non debet cessare ab ejus curatione, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere quantumcumque graviter ferat.

Antec. prob., quia cum corporaliter infirmus contradicit ei qui ejus procurat remedium, maius imminet periculum, ut patet in furiosis.

Conseq. prob., quia peccatum est quædam infirmitas animæ secundum illud Psalmi 6. *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.*

2. Veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum, ut Hieronymus dicit in id Matth. 15. *Scis quia Pharisæi*, etc. Sed correctio fraterna pertinet ad veritatem vitæ. Ergo correctio fraterna non est dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

Minor prob. Præceptum Dei pertinet ad veritatem vitæ. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est. Ergo correctio pertinet ad veritatem vitæ.

3. Non sunt prætermittenda bona, ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda correctio fraterna propter timorem, ne ille qui corripitur, fiat deterior.

Maior prob., quia secundum Apostolum ad Rom. 3. Non sunt facienda mala, ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne veniant mala.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Glossa ordinaria super illud Prov. 9. *Noli arguere derisorem, ne oderit te*; dicit, *non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat peior.* Ergo cessandum est á correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille deterior.

Determinatio.

Distinctio. Duplex est correctio delinquentis, ut dictum est articulis 1. et 3. hujus quæstionis. Una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam: alia cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem.

1.ª Conclusio. Correctio pertinens ad prælatos, non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur.

Probatur. Tum quia si ille qui corrigendus est correctione coactiva per prælatos, propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas ut peccare desistat: tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo justitiæ, ut unius exemplo alii deterreantur.

Et confirmatur, quia judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus.

2.ª Conclusio. Correctio fraterna, cujus finis est emendatio fratris, quæ est charitatis actus, ubi probabiliter æstimatur, quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est omittenda.

Prob. Quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundum quod exigit ratio finis. Unde, cum finis correctionis, quæ est charitatis actus, sit emendatio fratris; si hic finis non sequatur, desistendum est á correctione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod medicus quadam coactione utitur ad phreneticum, qui curam ejus recipere non vult. Et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex fraterna correctio. Concludit igitur hoc argumentum, quod correctio prælatorum, quæ est actus justitiæ omitti non debet propter timorem, ne correctus fiat peior.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis. Actus vero virtutis est quando proportionatur fini; et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod cum ea quæ ordinantur ad finem, habeant rationem boni ex ordine ad finem: correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni. Et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

ARTICULUS VII.

Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem.

Pro negativa. — Videtur, quod in corrrectione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem.

1. Deus interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur, quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denunciationem.

Conseq. prob., quia in operibus charitatis, præcipue debemus Deum imitari, secundum illud ad Ephesios 5. *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione.*

2. In gestis sanctorum invenitur facta publica denunciatio peccati, nulla præcedente admonitione. Ergo non est de necessitate præcepti, ut secreta admonitio præcedat publicam denunciationem.

Antecedens probatur, quia Gen. 37. legitur, quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo.* Et Actuum 5. legitur quod Petrus Ananiam et Saphyram occulte defraudantes de pretio agri, publice denunciavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret.

Conseq. prob., quia Augustinus dicit in libro contra mendacium cap. 15. *Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta Sacræ Scripturæ intelligenda.*

3. Ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti quod secreta admonitio præcedat publicam denunciationem.

Anteced. prob., quia in decretali determinatur, quod accusationem debet præcedere inscriptio.

Conseq. prob. quia accusatio est gravior, quam denunciatio.

4. Consuetum est in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti, ut denunciationem præcedat secreta admonitio.

Conseq. prob., quia non videtur esse probabile, quod ea, quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi.

5. Quandoque prælati religiosorum præcipiunt, vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid sit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quod teneantur eis dicere, quod sciunt ante secretam admonitionem, et sic secreta admonitio non erit de præcepto, ut præcedat pulicam denunciationem.

Consequentia probatur, quia religiosi tenentur suis prælatis obedire.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ex præcepto charitatis tenemur cavere, ne frater deterior efficiatur ex correctione nostra. Ergo ordo correctionis fraternæ, ut scilicet prius secreto moneri debeat, cadit sub præcepto.

Conseq. prob., quia si non præcederet secreta monitio, forte frater corrigendus fieret peior. Unde August. dicit in libro de verb. Dom. serm. 16. Expo-

nens illud, « corripe eum inter te, et ipsum solum. » « Studens correctioni, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem. »

Determinatio.

Distinctio. Peccata, de quibus proximus est corrigendus, possunt esse in duplici differentia. Quædam enim sunt, publica. Et quædam occulta. Publica sunt, quæ non solum ad notitiam corrigentis devenerunt, sed etiam aliorum. Secreta sunt, quæ solum corrigenti sunt nota, in quibus videtur habere locum, quod Dominus dicit. *Si peccaverit in te frater tuus.* Quando enim te offendit publice coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat.

Subdistinctio. Peccata occulta sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt quidem occulta, sed tamen per ipsa paratur nocumentum corporale, vel spirituale proximorum. Puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines á fide avertat. Quædam vero sunt peccata occulta, quæ sunt solum in nocumentum, et malum peccantis, et ejus in quem peccatur, vel quia á peccante læditur vel saltem ex notitia sola.

1.ª Conclusio. Peccata publica, sunt publice, absque præcedente secreta monitione arguenda.

Prob. dupliciter. Primo: peccata, in quorum correctione est adhibendum remedium, non tantum ei, qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenerunt, ut non scandalizentur, sunt publice arguenda. Sed in correctione puplicorum delictorum, non solum est adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, ad quorum notitiam ejus peccata devenerunt, ne scandalizati remaneant. Ergo peccata publica sunt publice corrigenda et arguenda.

Secundo prob. conclusio. Et confirmatur ratio, quia Apostol. 1. Timoth. 5. Dicit: peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant: quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in libro de verb. Domini serm. 16.

2.ª Conclusio. Peccata occulta, quæ sunt in nocumentum proximorum, sunt corrigenda per publicam denunciationem, nulla præmissa secreta monitione, nisi forte aliquis firmiter existimaret, quod statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire.

Manifestatur, quia ille, qui sic occulte peccat, non solum in te peccat; tunc enim esset secreto monendus, antequam denunciaretur, sed etiam in alios. Unde si quis firmiter non credat, per monitionem secretam posse mala hæc impedire, debet statim ad publicam denunciationem procedere, nulla præmissa monitione secreta.

3.ª Conclusio. Peccata quæ sunt solum in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, non sunt publice denuncianda, nisi facta monitione secreta, post quam (nisi emendentur) procedendum est ad publicam denunciationem.

Prob. In correctione, per quam solum tenditur ad subveniendum fratri peccanti, debet præcedere secreta monitio, ex qua si non sequatur emendatio, procedendum est ad publicam denuntiationem. Sed in correctione peccati occulti, nocentis tantum peccanti, et ei in quem peccatur, tenditur solum ad subveniendum fratri peccanti. Ergo in correctione peccati occulti secreta monitio debet præcedere publicam denunciationem.

Maior manifestatur. Nam per correctionem subvenitur fratri in hoc, ut ejus conscientia per emendationem á peccato liberetur. Hæc autem conscientiæ subventio potest fieri dupliciter. Vel sine detrimento famæ. Vel cum detrimento famæ. Si possit procurari emen-

datio fratris sine dispendio famæ, est faciendum: quia fama est utilis propter duo. Primo propter ipsum peccantem. Secundo propter alios. Propter peccantem quidem est utilis fama non solum in temporalibus in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama, sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi á peccato retrahuntur. Unde quando se infamatos conspiciunt, absque freno peccant. Unde dicit Hieron. in Matth. 18. «Corripiendus est seorsum frater, ne si «semel pudorem, vel verecundiam amit«tat, permaneat in peccato.» Secundo est utilis fama fratris propter alios. Tum quia uno infamato, alii infamantur, secundum illud August. in Epist. 137. ad plebem hipponensem. «Cum de ali«quibus, qui sanctum nomen profiten«tur, aliquid criminis, vel falsi sonuerit «vel veri patuerit, instant, satagunt, «ambiunt; ut de omnibus hoc creda«tur.» Tum etiam, quia ex peccato unius publicato, alii provocantur ad peccandum; in correctione igitur, in qua solum tenditur ad subveniendum fratri, debet præcedere secreta correctio; quia sic conservatur fama, et emendatur conscientia. Emendatur conscientia per correctionem: et conservatur fama, quia est secreta correctio et monitio. Quod si per secretam monitionem non emendetur, cum bonum conscientiæ præferendum sit famæ, voluit Dominus, ut cum dispendio famæ subveniretur conscientiæ fratris, publice eum denonciando, ut sic conscientia ejus á peccato liberetur. Sicut enim medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione; si autem non potest, abscidit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur; ita ille, qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur. Si autem hoc non potest consequi cum conservatione famæ, procedere debet ad denunciandum, ut saltem sic frater emendetur.

Ex quibus omnibus patet, quod secreta admonitio in correctione peccati occulti, quod non sit in aliorum præjudicium, est facienda ante publicam denunciationem de necessitate præcepti, ita ut denunciantes, non præmissa hac secreta monitione peccent, et contra divinum præceptum agant.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced., quod in judicio Dei nullum est peccatum occultum, sed omnia sunt manifesta. Unde sic se habent peccata secreta in judicio divino, sicut publica in humano. Unde sicut homo potest, absque præcedente secreta monitione, denunciare peccantes publice, ita Deus potest illos etiam qui secreto peccant, quoad humanum judicium, publice punire.

Vel dicitur secundo, quod Deus antequam publice puniat, monet peccatorem secreta quadam monitione, interiori inspiratione in vigilando vel dormiendo, secundum illud Job. 33. "Per somnium "in visione nocturna, quando irruit so"por super homines, tunc aperit aures "virorum, et erudiens eos, instruit dis"ciplina, ut avertat hominem ab his quæ "fecit."

Ad 2. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod Dominus peccatum Judæ tamquam publicum habebat: unde statim poterat ad publicandum procedere, tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphyræ, tamquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici, quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicit pluraliter, *accusavit fratres suos.*

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod accusatio est qui-

dem gravior denunciatione: sed tamen quia in accusatione non procuratur solum emendatio fratris qui in te solo peccaverit, in quo solum habent locum verba Domini dicentis: *si peccaverit in te frater tuus*, etc. sed procuratur bonum multitudinis; accusatio enim debet fieri de peccato publico, et ideo tuta conscientia, potest fieri accusatio, non præmissa monitione, non autem denunciatio quæ est de peccato occulto, et in qua quæritur solum emendatio fratris.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus quæ famæ non derogant: unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum, quam accusationes vel denunciationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatam fratris publicaret.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod prælato non est obediendum contra præceptum Domini, secundum illud Act. 5. *obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Et ideo quando prælatus præcipit ut sibi dicatur, quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine fraternæ correctionis, sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem á Domino institutum, et ipse peccaret præcipiens et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum, quia prælatus non est judex judiciorum occultorum, sed solus Deus. Unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua judicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones: in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex secularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII.

Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denunciationem.

Pro negativa.=Videtur, quod testimonium inductio non debeat præcedere publicam denunciationem.

1. Peccata occulta non sunt aliis manifestanda. Sed ille quæ inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debent induci testes ante publicam denunciationem.

Maior prob., quia *sic homo magis esset proditor criminis quam corrector fratris*, ut Augustinus dicit sermone 16. de verbis Domini.

2. Nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo nullus ad fratris peccatum occultum debet inducere testes.

Conseq. prob., quia homo debet proximum diligere sicut se ipsum.

3. In occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo in peccato occulto fratris frustra testes inducuntur.

Consequentia probatur. quia testes inducuntur, ad aliquid probandum.

4. Aug. dicit in regula, quod delictum fratris prius præposito debet ostendi, quam testibus. Ergo peccatum fratris prius debet dici Ecclesiæ, et publice denunciari, quam testes inducantur.

Consequentia probatur, quia ostendere præposito, vel prælato peccatum fratris, est ipsum Ecclesiæ dicere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus dicit Matth. 18. Adhibe tecum unum, vel duos testes, etc.

Determinatio.

Conclusio. In fraterna correctione, testium inductio debet præcedere publicam denunciationem.

Prob. In transitu de extremo ad extremum, convenienter transitur per medium. Sed correctio fraterna est quasi quidam transitus de extremo ad extremum, cujus medium est testium inductio. Ergo in fraterna correctione con-

venienter, post secretam monitionem factam inter te, et ipsum solum, ante publicam denunciationem mandatur, ut inducantur testes.

Minor manifestatur, nam in correctione fraterna est principium, medium, et finis. Principium correctionis Dominus voluit esse occultum, per hoc, quod præcepit, ut frater fratrem corrigeret secreto, *inter te, et ipsum solum*. Finem autem voluit esse publicum, ut scilicet peccans Ecclesiæ denunciaretur. Medium autem est partim secretum, et partim publicum. Secretum, quia paucis manifestatur. Publicum, quia non est amplius inter te, et ipsum solum. Et hoc fit, ut frater saltem, sine multitudinis infamia, emendetur.

AD ARGUMENTA.

Quorumdam responsio ad primum.

Ad 1. Dicitur, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit, bene quidem, si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat.

Reprobatio.

Sed hoc est contra id, quod August. dicit in regula, quod peccatum fratris, non debet occultari, ne deterius putrescat in corde.

Vera responsio.

Et ideo aliter dicendum est, quod post admonitionem secretam semel, vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus, quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum ad testium inductionem, nisi forte probabiliter existimaretur, quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia si hoc timeretur, totaliter asset á correctione cessandum, ut art. 6. hujus quæst. dictum est.

Ad formam igitur neg. minor. Peccata enim fratris, quando non speratur probabiliter emendatio, sunt manifestanda, ut dictum est. Et ad prob. responderi potest cum August. in regula dicente. Nec vos judicetis esse malevolos, quando hoc indicatis, magis quippe innocentes non estis, si fratres vestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Et iterum. Si frater tuus vulnus habet in corpore, quod velit occultari, dum timet secari, nonne crudeliter á te sileretur, et misericorditer indicaretur?

Ad 2. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de inductione testium ad proprium peccatum, et ad peccatum proximi: homo enim ad emendationem suiipsius non indiget testibus; tamen potest esse necessarium ut testes inducantur ad emendationem fratris, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod in peccato occulto, dum est occultum, non fit probatio per testes: postquam tamen est testibus manifestatum, potest per testes probari. Inducuntur autem in fraterna correctione testes propter tria. Primo ad ostendendum, quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit Matth. 8. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in regula. Tertio, ad testificandum quod frater admonens, fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit.

Ad 4. Dicitur, quod prælatus potest dupliciter considerari: uno modo, ut prælatus, idest ut in loco judicis residet, et tunc illud, quod sibi dicitur, dicitur Ecclesiæ: alio modo consideratur ut persona particularis. Tunc ad antecedens dicitur, quod Augustinus intelligit quod

peccatum fratris prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam persona particularis, qui magis potest prodesse, quam alii; non autem quod dicatur ei tamquam prælato.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 32.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod correctio fraterna est actus charitatis: insinuatur autem per hoc, quod dicitur Gen. 21. "Dixit Abimelech ad Abraham, jura per Dominum, ne noceas mihi, sed juxta misericordiam, quam feci tibi, facies mihi. Dixitque Abraham: Ego jurabo: Et increpavit Abimelech propter puteum aquæ." Ecce, quod Abraham de misericordia á se facienda erga Abimelech juramentum promittens, increpat illum, ut hoc facto suo declaret, quod correctio fraterna, quam utique illa increpatio dicit, est opus misericordiæ, et consequenter actus charitatis: nam misericordia est effectus interior charitatis quæst. 28. ante art. á qua procedit eleemosyna, ideoque correctio fraterna, tamquam exterior effectus ejusdem quæst. 31. ante art. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod correctio fraterna est in præcepto. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Ecclesiastici 17. *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.* De quo vero mandaverit ut proximum adjuvemus, explicavit Moyses facto suo: quando de ipso dicitur Exod. 2. "Egressus die altero conspexit duos Hebræos rixantes: dixitque ei, qui faciebat injuriam. Quare percutis proximum tuum?" Ubi per factum suum Moyses declarat, Deum unicuique mandasse de correctione fraterna ad adjuvandum per ipsam proximum suum delinquentem; quoniam ly *quare percutis proximum tuum*, est correctio fraterna, qua ipse corripuit Hebræum illum improbum. Quod vero hoc factum fuerit correctio fraterna, magis colligitur ex Act. 7. "sequenti die Moyses apparuit illis litigantibus, et reconciliabat eos in pace dicens: Viri fratres estis. Ut quid nocetis alterutrum?" Ex fine enim intento á Moyse, qui est reconciliatio, patet, quod illa erat correctio fraterna: quandoquidem correctio talis habet pro fine reconciliationem fratris, et emendationem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim angelica doctrina hæc declaretur, atque consolidetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod non pertinet ad solos prælatos correctio fraterna: insinuatur vero per hoc, quod Exo. 18. Jethro, qui non erat superior Moyse, introducitur corripuisse familiariter ipsum dicendo, *stulto labore consumeris*, etc. Quod autem in hoc non male, sed bene egerit Jethro, ostendit Moyses factis ipsis: quoniam acquievit correctioni sibi ab eo factæ, admonitionem ejus opere complens, (ut ibi narratur) item per hoc, quod Tob. c. 2. dicitur, quod Tobias cognatis, et parentibus, quibus utique non erat prælatus, irridentibus vitam suiipsius, fecit correctionem fraternam, dicens: "nolite ita loqui: quoniam filii sanctorum sumus, et vitam illam:" etc. item per hoc, quod Judith 8. narratur, quod ipsa concives suos, quibus non erat simpliciter prælata, de facto illo, quo quinque diebus sine auxilii adventu transactis dare civitatem Assyriis destinaverant, corripuit sermonibus fide plenis, atque discretis. Quam correctionem fuisse bene factam, probavit eventus, ut ibi. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem (hæc est prima conclusio) destruas errorem *Joan. Wicleff* dicentis, quod populares homines subditi, possunt ad suum arbitrium dominos, ac prælatos delinquentes corrigere, subtrahendo scilicet decimas á sacerdotibus, et tributa dominis; ut refert de illo Cardinalis Turrecremata de Eccle-

sia lib. 4. c. 38. *Secundo* habes: quomodo probes: hunc errorem merito damnari á David per factum suum, 2. Reg. 24. quo Regem Saulem, quamvis iniquitatibus involutum, nec ipse percutere, nec á suis hoc postulantibus percuti voluit: imo de hoc, quod parum clamydis illius absciderat, seipsum postea tamquam injustum injuste fecisset, ex corde reprehendit. Damnatur et á Matth. 22. per hoc, quod Dominus dicit, censum dandum esse Cæsari, quamvis Cæsar paganus esset: item á Job 34. "Qui, scilicet Deus, regnare facit hypocritam; Quicumque autem potestati, ac ideo ordinationi Dei resistunt, ipsi damnationem sibi acquirunt:» Rom. 13. Propterea subjungitur ibidem ab Apostolo. "Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui honorem, honorem; cui timorem, timorem.» A simili ergo cui decimas, decimas. Et nota, quod Apostolus ibi loquitur de malis, etiam superioribus, et dyscolis: id, quod ad litteram exprimitur 1. Pet. 2. item damnatur á B. Grego. Papa, ibidem super Job dicente: "Quia rectorem habent judicem suum; magna cautela subditorum est, non temere judicare vitam regentium. Neque enim frustra per semetipsum Dominus æs nummulatorium fudit, et cathedras vendentium columbas evertit; nimirum significans; quia per magistros quidem vitam judicat plebium, sed per semetipsum facta examinat magistrorum. Igitur sicut prælatis curandum est, ne eorum corda æstimatione singularis sapientiæ locus superior extollat, ita subjectis providendum est, ne sibi rectorum facta displiceant. Si autem magistrorum vita jure reprehenditur: oportet, ut eos subditi, etiam cum displicent, venerentur.» Hæc ille. Ex quibus á fortiori patet intentum; si enim non licet subditis de vita superioris judicare, et oportet, ut ipsos prælatos, etiam cum jure displicent subditi venerentur; multo magis inde constat, quod non licet subditis punire prælatos delinquentes, ut error prædictus affirmat. Item á, etc. ut in Elucid. Addition. art. num. 80. et in veritatibus aureis super legem veterem, lib. Gen. 14. concl. 6. et Exod c. 32. concl. 5. et num. c. 12. concl. 9. item á Conc. *Constantiensi* sess. 8. item á Conc. *Chalcedonensi*, damnari universaliter intelligitur, quod subditi corripere prælatos punitiva correctione non possunt, et hoc per quoddam factum singulare ab eodem concilio action. tertia reprobatum, quod refert Papa *Nicolaus*, in epistola ad Michaelem Imperatorem, sic: "In tantum hanc præsumptionem Sancti Patres apud Chalcedonem detestati sunt; ut Dioscorum Alexandrinum Antistitem idcirco potissimum sine ulla restitutione damnaverint, quia excomunicationem in Sanctum Leonem Papam dictavit; ita ut in sententia contra ipsum prolata hoc videantur præcipue memorare dicentes; Quoniam secundis excessibus priorem iniquitatem valde transcendit; Præsumpsit enim excommunicationem dictare etiam adversus Sanctissimum, et Beatissimum Archiepiscopum magnæ Romæ Leonem, etc. Numquid ibi legitur, inquisitionem factam fuisse, utrum iste Dioscorus ipsam excommunicationem juste dictasset in Papam? non plane; sed absque omni controversia hoc in eo ulti sunt, quia, cum esset inferior, potiorem quibuslibet conatus est lacessere injuriis: teste Anatolico Constantinopolis præsule, qui dicit: Propter fidem non est damnatus Dioscorus; sed quia excommunicationem fecit in Dominum Archiepiscopum Leonem.» Item á distinctione 21. per totum. *Tertio* habes: quomodo per rationem (Hæc est conclusionis *secundæ*) ostendas; merito insinuatum esse á scripturis, quod subditis licet correctionem charitativam cum modestia reverenter facere erga prælatos suos; insinuatur autem per hoc, quod *primo Regum* 19. laudabiliter introducitur Jonathas corripuisse patrem suum Regem Saul, de iniqua persecutione contra David; item per hoc, quod *secundo Regum* 20. narratur de Nathan propheta, quod corripuit modestissime Regem David de adulterio. *Quarto* vides: etc

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod peccator potest, et non potest corrigere delinquentem. Quod possit, insinuatur per hoc, quod Genes. 37. laudabiliter introducuntur Ruben, et Judas, qui alias erant peccatores, corripuisse fratres suos. Correctione vero tali eos profecisse in tantum narratur ibi, per quod et á peccatori-

bus fieri licite correctionem comprobatur, ut sic temperaverit furorem fratrum suorum, ne occiderent ipsum Joseph. Item per hoc, quod *Jud.* 20. commendabiliter narratur, quod filii Israel, qui alias erant peccatores, correctionem fecerunt mediis nunciis versus tribum Benjamin dicentes: "Cur tantum nefas in vobis repertum est? Tradite homines, qui hoc flagitium perpetraverunt.» Item per hoc, quod 2. Thess 3. Apostolus mandat illis, inter quos alioquin erant peccatores, ut eos corripiant quos ipse audierat ambulare inquiete, nihil operari, et curiose agere. Quod autem non possit licite, insinuatur per hoc, quod dicitur Eccl. 34. "Ab immundo quis mundabitur?» Item Jo. 8. "Qui sine peccato est vestrum, primus in eam lapidem mittat.» Item Matth. 7. "Quid vides festucam, etc. Ejice primum trabem de oculo tuo.» Et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod á correctione fraterna cessare debet aliquis propter timorem, ne is, quem corripere intendit, fiat deterior: insinuatur autem per hoc, quod Matth. 9. Mar. 2. Luc. 5. Dominus nos monet, ad non mittendum vinum novum in utres veteres, ne et utrium, et vini jactura fiat: item ad non immittendum commissuram panni rudis in vestimentum vetus, ne pejor fiat scissura. His enim monitis monstrando, quod non debet aliquid fieri, quando illud est impeditivum finis in principio intenti, monstrat simul in proposito, quod non debet fieri correctio fraterna, quando est impeditiva finis per illam correctionem intenti: hoc est quando de pejori inde eventu in fratre probabiliter æstimatur. Nam ideo vituperantur illi de vino, et panno sic facientes quia, cum intenderent conservare vinum per missionem in utres, et refectionem vestimenti per adjectionem, elegerunt, ordinaruntque ad hos fines ea, quæ, et illorum finem impedirent, et finis ejusdem oppositum de facto inducerent. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem, et Aug. *in arg. cont.* allegatum ostendas, merito esse insinuatum ordinem correctionis fraternæ Matth. 18. ut scilicet secreta monitio præcedat publicam denunciationem. *Secundo* habes: quomodo in sensu recto, puta non de omni, sed de aliqua correctione ordinem talem intelligas. *Tertio* vides: quomodo ex iis, scilicet Evangelio, et August. etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse in fraterna correctione ordinem hunc, quod scilicet inductio testium præcedat publicam denunciationem, Matth. 18. *Secundo* habes: quomodo in recto sensu intelligas ad prædictum ordinem pertinentia, puta inducendorum testium conditionem, et quæ denuntiatio vocetur publica. *Tertio* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA QUARTA,

DE ODIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati: et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo de accidia, et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis; tertio de discordia, et schismate, quæ opponuntur paci; quarto de offensione, et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ, et correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex.

Primum, utrum Deus possit odio haberi.

Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum.

Quarto, utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum.

Quinto, utrum sit vitium capitale.

Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrum quis possit Deum odio habere.

Pro negativa.=Videtur, quod Deum nullus odio habere possit.

1. Primum bonum et pulchrum nullus potest odio habere. Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo Deum nullus potest odio habere.

Maior prob., quia Dionysius dicit cap. 4. de divinis nominibus, quod *omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum.*

2. Veritatem nullus potest odio habere, sed omnes amant. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. 14. Ergo Deum nullus potest odio habere, sed omnes eum diligunt.

Maior prob., quia habetur in apocryphis Esdræ, quod *omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus.*

3. Eum qui convertit omnia ad seipsum, nullus potest odio habere. Sed Deus omnia convertit ad seipsum, ut Dionysius dicit cap. 1. de divinis nominibus. Ergo Deum nullus potest odio habere.

Maior prob., quia odium est aversio quædam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Psal. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Et Joan. 15. *Nunc autem et viderunt, et oderunt me et patrem meum, etc.*

Determinatio.

Distinctio. Deus potest ab homine tripliciter apprehendi. Uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur: alio modo, per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

Subdistinctio. Sed effectus Dei sunt in duplici differentia. Aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ, ut sunt esse, vivere et intelligere: alii vero sunt qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut sunt inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum. Deus igitur tripliciter potest ab homine apprehendi. Primo, secundum se: secundo, per suos effectus qui non contrariantur humanæ voluntati: tertio, per effectus qui sunt contrarii voluntati depravatæ per peccatum.

Et quia odium est quidam motus appetitivæ potentiæ quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso, sequitur quod tripliciter possit intelligi, an aliquis possit Deum odio habere, secundum quod Deus tripliciter apprehenditur. Primo igitur potest intelligi, an Deus secundum seipsum odio haberi possit. Secundo, an possit odio haberi secundum quod apprehenditur per effectus qui non contrariantur humanæ voluntati. Tertio, an possit odio haberi secundum effectus qui contrariantur voluntati humanæ depravatæ per peccatum.

1.ª Conclusio. Deum, secundum seipsum, nullus potest odio habere.

Prob. Ipsam bonitatem nullus potest odio habere. Sed Deus est ipsa bonitas. Ergo Deum nullus potest secundum se odio habere.

Maior prob., quia de ratione boni est ut ametur, et ideo impossibile est ut ipsam essentiam bonitatis possit quis odio habere.

2.ª Conclusio. Deum apprehensum per suos effectus qui non contrariantur humanæ voluntati, nullus potest odio habere.

Prob. Authorem amabilium effectuum nullus potest ut sic odio habere. Sed Deus est author amabilium effectuum, ut sunt esse, vivere et intelligere. Ergo Deum, secundum quod est author horum effectuum, non potest aliquis odio habere.

3.ª Conclusio. Deum, prout est pœnarum inflictor, et peccatorum prohibitor, potest aliquis odio habere.

Prob., quia hujusmodi effectus sunt deordinatæ peccantium voluntati contrarii.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ratio illa procedit de his qui vident divinam essentiam,

quæ est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc argumentum probat primam conclusionem, et in quantum tangere potest tertiam conclusionem, dicitur ad maiorem, quod ipsa bonitas in seipsa non potest odio haberi: potest tamen quis eam odio habere in aliquo suo effectu, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod probat secundam conclusionem, scilicet quod Deus, ut est veritatis author, non est odibilis, cum quo tamen stat, utquoad aliquem alium effectum possit ab aliquo odio haberi.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod qui convertit omnia ad se, ut sic, non potest odio haberi; quantum tamen ad alios effectus secus est: convertit enim Deus omnia ad se, in quantum est essendi principium, et sic nullus Deum potest odio habere, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Pro negativa.=Videtur, quod odium Dei non sit maximum peccatorum.

1. Gravissimum peccatum est peccatum in Spiritum Sanctum. Sed odium Dei non numeratur inter peccata in Spiritum Sanctum, ut ex supradictis quæst. 14. art. 2. patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

Maior prob., quia peccatum in Spiritum Sanctum est irremissibile, ut dicitur Matth. cap. 12.

2. Illud peccatum per quod homo magis elongatur á Deo quam per odium Dei, est maius peccatum quam odium Dei. Sed per infidelitatem homo magis elongatur á Deo quam per odium Dei. Ergo infidelitas est maius peccatum quam odium Dei: et ita odium Dei non erit gravissimum peccatorum.

Maior prob., quia peccatum consistit in elongatione á Deo. Unde peccatum per quod quis magis á Deo elongatur, est gravius.

Minor prob., quia fidelis, quamvis Deum odio habeat, tamen Deum cognoscit; infidelis vero nec amat, nec cognoscit Deum.

3. Odire pœnam, non est maximum peccatorum. Sed Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum, qui repugnant voluntati, inter quos præcipuus est pœna. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod opponitur optimo, est pessimum, ut dicitur 8. Ethicorum cap. 10. Sed odium Dei opponitur optimo. Ergo odium Dei est pessimum peccatum.

Minor prob. Quod opponitur dilectioni Dei, opponitur optimo; in hac enim consistit optimum hominis. Sed odium Dei opponitur Dei dilectioni. Ergo odium Dei opponitur optimo.

Determinatio.

Conclusio. Odium Dei inter alia peccata est gravius.

Probatur. Illud peccatum, quod secundum se importat aversionem á Deo, gravius est quam peccatum, quod participative, et secundum aliud aversionem á Deo importat. Sed odium Dei per se importat aversionem á Deo, cætera autem peccata eam important quasi participative, et secundum aliud. Ergo odium Dei inter alia peccata est gravius.

Maior prob., quia defectus peccati consistit in voluntaria aversione á Deo, ut patet ex dictis 1. 2. quæst. 71. art. 6. Et quia quod est per se, est potius eo, quod est secundum aliud, illud quod per se importat hanc aversionem, potius est et gravius peccatum quam illud quod eam per aliud importat.

Minor prob. Nam sicut voluntas secundum se inhæret ei quod amat, sic per se avertitur ab eo quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se ab eo avertitur. In aliis autem peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur peccans á Deo secundum se, sed secundum aliud, in quantum scilicet appetit inordinatam delectatio-

nem quæ habet annexam aversionem á Deo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Est enim odium Dei peccatum in Spiritum Sanctum. Unde Gregorius dicit libro 25. Moralium cap. 16. "Aliud est bona non facere, "aliud est bonum odisse datorem: sicut "aliud est ex præcipitatione, aliud ex "deliberatione peccare." Ex quo datur intelligi, quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in Spiritum Sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Et ad probationem dicitur, quod ideo odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, quiá odium Dei generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum Sanctum.

Ad 2. Negatur minor. Magis enim elongatur homo á Deo per odium, quam per infidelitatem. Et ratio est, quia homo elongatur á Deo per culpam. Unde per illud, quod habet magis rationem culpæ, magis elongatur homo á Deo. Infidelitas autem non habet rationem culpæ, nisi in quantum est voluntaria, et ideo tanto gravior est infidelitas, quanto est magis voluntaria. Quod autem infidelitas sit voluntaria, provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quæ ei proponitur. Unde patet, quod ratio quare infidelitas habeat rationem culpæ, est ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides. Et quia causa est potior effectu, ideo odium Dei gravius peccatum est quam infidelitas. Ad probationnem dicitur, quod magis est aversus á Deo ille qui eum cognoscit et odit, quam ille qui omnino eum non cognoscit, quia illa est gravior culpa, per quam solam homo á Deo avertitur: melius est enim non cognoscere veritatem, quam cognitam odire, et ei contradicere.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod odire pœnas non est maximum peccatorum, imo potest esse nullum peccatum, sed gravissimum peccatorum est odisse Deum pœnarum auctorem: non enim quicumque odit pœnas, odit pœnarum auctorem: nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinæ justitiæ. Unde Augustinus dicit 10. Confessionum cap. 28. quod mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amare. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit 25. Moralium cap. 16. «Sicut nonnumquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare; ita nequius est odisse justitiam «quam non fecisse.»

ARTICULUS III.

Utrum omne odium proximi sit peccatum.

Pro negativa. = Videtur, quod non omne odium proximi sit peccatum.

1. Quod est consilium divinæ legis, non potest esse peccatum. Sed odium proximi est consilium divinæ legis. Ergo odium proximi non est peccatum.

Maior prob., quia nullum peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundum illud Prov. 8. «Justi «sunt omnes sermones mei, non est in «eis pravum quid neque perversum.»

Minor prob., quia Lucæ 14. dicitur: «Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest meus esse «discipulus.»

2. Illud in quo Deum imitamur, non potest esse peccatum. Sed dum quosdam odio habemus, Deum imitamur. Ergo quoddam odium proximi non est peccatum.

Maior prob., quia nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur.

Minor probatur. Ad Romanos 1. dicitur, *detractores Deo odibiles*. Unde cum odimus detractores, Deum imitamur.

3. Illud, quod est naturale, non est peccatum. Sed odire aliquem, scilicet

inimicum, est naturale. Ergo odire inimicum non est peccatum.

Maior prob., quia «peccatum est re«cessus ab eo, quod est secundum natu«ram» ut Damascenus dicit in 2. libro cap. 4. Unde quod est naturale, peccatum esse non potest.

Minor prob., quia naturale est unicuique rei, ut odiat quod est sibi contrarium, et quod nitatur ad ejus corruptionem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud per quod aliquis est in tenebris, est peccatum. Sed per odium proximi, odiens est in tenebris. Ergo odium proximi est peccatum.

Maior prob., quia tenebræ spirituales sunt peccata.

Minor prob., quia 1. Joan. 2. dicitur: *qui odit fratrem suum, in tenebris est.*

Determinatio.

Conclusio. Simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Probatur. Odium quo quis odit in fratre id quod est á Deo, semper est cum peccato. Sed per odium fratris, simpliciter et proprie accipiendo odium, odimus in fratre ea quæ in ipso sunt á Deo. Ergo odium fratris simpliciter, semper est cum peccato.

Maior prob., quia odire ea quæ sunt á Deo, peccatum est, ut art. 2. dictum est.

Minor manifestatur, præmittendo quod odium amori opponitur, ut dictum est 1. 2. quæst. 29. art. 2. Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo, secundum id quod á Deo habet, idest secundum naturam et gratiam. Non autem debetur ei amor, secundum id quod habet á se ipso et á diabolo, scilicet secundum peccatum, et justitiæ defectum. Et ideo odire naturam et gratiam in fratre, non licet sine peccato, quia hæc sunt á Deo. Odire vero peccatum in fratre, et defectum justitiæ licet, immo hæc in fratre odire debemus. Sed hoc non est simpliciter odium. Nam cum peccatum sit malum proximi, quando odimus in proximo malum, amamus ejus bonum: ejusdem enim rationis est odire malum alicujus et velle ei bonum; unde odire peccatum proximi, non habet rationem odii, sed amoris: non est igitur tale odium, simpliciter odium, sed secundum quid. Simpliciter igitur loquendo de odio fratris, est odire in eo naturam, vel gratiam quæ sunt in fratre á Deo, et tale odium non potest esse sine peccato.

Vel aliter formatur hic articulus.

Distinctio. Odire proximum contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad naturam et gratiam quæ sunt in fratre. Alio modo, quantum ad peccatum quod in ipso invenitur.

1.ª Conclusio. Odium fratris, quantum ad naturam et gratiam, quæ in ipso inveniuntur, non potest esse sine peccato.

Prob. Quia quantum ad naturam, et gratiam debetur proximo amor, quia hæc sunt á Deo. Et ideo quoad hæc non potest proximus odio haberi sine peccato.

2.ª Conclusio. Odium proximi quantum ad peccatum, et defectum justitiæ, est sine peccato.

Prob. Quia quantum ad peccatum, non debetur proximo amor, sed odium; quia peccatum est ab ipso proximo, vel á diabolo. Hoc tamen non habet rationem odii, sed amoris: ejusdem enim rationis est odire malum proximi et velle ei bonum. Utrumque enim ex amore procedit. Et ideo simpliciter loquendo de odio, odium fratris est odire naturam, vel gratiam fratris, quod semper est peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor loquendo de odio simpliciter, non enim invenitur consilium in scripturis de odio proximi. Ad prob. dicitur, quod parentes dupliciter con-

sideratur. Uno modo, quantum ad eorum naturam et affinitatem, qua nobis conjunguntur, et sic sunt á nobis honorandi juxta præceptum Domini Exod. 20. Alio modo, in quantum nobis præstant impedimentum accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ, et quantum ad hoc sunt odiendi, ut Dominus dicit in inducta authoritate.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. quod Deus in detractoribus odio habet culpam et non naturam, et sic nos Deum imitando possumus habere odio detractores absque culpa.

Ad 3. Neg. minor. Ad cujus prob. dicitur quod homines secundum bona quæ habent á Deo, non sunt nobis contrarii, unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis, secundum quod contra nos inimicitiam exercent, quod ad eorum culpam pertinet, et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio quod nobis sunt inimici.

ARTICULUS IV.

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur.

Pro affirmativa. = Videtur, quod odium proximi sit gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur.

1. Homicidium est gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur. Sed *qui odit fratrem suum, est homicida*, ut dicitur 1. Jo. 3. Ergo odium proximi est gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur.

2. Amor est optimum eorum, quæ proximo exhibemus. Ergo odium est gravissimum peccatorum, quæ in proximum committimus.

Anteq. prob., quia omnia alia, quæ proximo exhibemus, ad dilectionem referuntur.

Consequentia probatur, quia pessimum opponitur optimo.

Aliter. Quod opponitur optimo quod proximo exhibemus est pessimum. Sed odium opponitur optimo, quod proximo exhibemus. Ergo odium proximi est pessimum peccatorum, in proximum commissorum.

Maior prob., quia optimo opponitur pessimum.

Minor prob., quia odium opponitur amori, quod est optimum eorum quæ proximo exhibentur, utpote ad quem omnia alia referuntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Illud quod est gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur, plus nocet proximo, quam alia peccata. Sed odium non plus nocet proximo, quam alia peccata quæ in eum committuntur. Ergo odium proximi non est gravissimum peccatorum, quæ in eum committuntur.

Maior prob., quia *malum dicitur quod nocet*, secundum Aug. in Enchirid. c. 12. Unde quod est pessimum, debet maxime nocere.

Minor probatur, quia plus nocet proximo aliquis per furtum aut homicidium, vel per adulterium quam per odium.

2. Quod pertinet ad interiorem animi motum, minus peccatum est quam homicidium et adulterium. Sed odium pertinet ad interiorem animi motum. Ergo odium est minus peccatum, quam sit homicidium et adulterium.

Maior prob., quia Chris. hom. 10. oper. imperf. exponens illud Matth. 4. *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit: «mandata Moysi: *Non occides. Non adulterabis*: in remune«ratione modica sunt, in peccato aut «magna. Mandata autem Christi, scili«cet: *Non irascaris. Non concupiscas*: in «remuneratione magna sunt, in pecca«to autem minima.» Ex quibus verbis patet quod peccata pertinentia ad interiorem animi motum, scilicet concupiscentia et ira, sunt minora peccata, quam sint homicidium et adulterium.

Minor prob., quia odium ad interio-

rem animi motum pertinet sicut concupiscentia et ira, ut patet.

Determinatio.

Distinctio. Peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus. Primo ex deordinatione ejus qui peccat. Secundo ex nocumento quod infertur ei, contra quem peccatur.

1.ª Conclusio. Odium proximi, secundum quod habet malitiam ex deordinatione peccantis, gravius peccatum est, quam exteriores actus, qui contra proximum committuntur.

Prob. Peccatum per quod deordinatur voluntas peccantis, est gravius quam quodcumque peccatum, quod in proximum committitur. Sed per odium deordinatur ipsa hominis peccantis voluntas. Ergo odium proximi est gravius ex parte deordinationis, quam quodcumque aliud peccatum, per quod infertur proximo nocumentum.

Maior prob., quia voluntas est potissimum in homine, et est ex qua est radix peccati. Unde si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter, vel ex zelo justitiæ hominem occidit. Et si quid culpæ est in exterioribus peccatis, quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Quæ prob. potest esse altera conclusionis ratio, hoc modo. Illud ex quo exteriores actus contra proximum habent, ut sint peccata, est gravius peccatum quam ipsi exteriores actus. Sed odium contra proximum est illud, ex quo exteriores actus, qui sunt in nocumentum proximi, habent, ut sint peccata. Ergo odium est maius peccatum, quam quodcumque exterius peccatum contra proximum commissum. Hanc eamdem conclusionem probant duo prima argumenta pro affirmativa inducta.

2.ª Conclusio. Exteriora peccata contra proximum commissa, ex parte illati nocumenti, sunt graviora et pejora odio interiori. Hanc probant duo argumenta pro negativa.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem quod homicidium est gravissimum eorum quæ contra proximum committuntur exterius, et ex parte nocumenti, tamen interius odium est maius peccatum ex parte deordinationis. Tunc dicitur ad minorem, quod qui odit fratrem suum, non est homicida fratris, sed est homicida sui ipsius; qui enim non diligit manet in morte, ut idem Jo. dicit, quæ mors consistit in deordinatione voluntatis á Deo, á quo anima habet vitam gratiæ. Unde hoc argument. concludit quod odium sit majus peccatum eorum quæ contra proximum committuntur ex parte deordinationis voluntatis ipsius peccantis, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ipsum apertissime concludere primam conclusionem. Unde ad priorem formam conceditur consequenquentia; sequitur enim ex hoc quod odium, ut opponitur amori, sit gravissimum ex parte deordinationis voluntatis.

Ad argumenta pro negativa non oportet amplius respondere, cum probent odium ex parte nocumenti quod proximo infertur, esse minus peccatum quam exteriora peccata contra proximum commisa.

ARTICULUS V.

Utrum odium sit vitium capitale.

Pro affirmativa. = Videtur, quod odium sit vitium capitale.

1. Quod opponitur directe principalissimæ virtuti, est vitium capitale. Sed odium opponitur directe principalissimæ virtuti, scilicet charitati. Ergo odium est vitium capitale.

Maior probatur, quia quod opponitur principalissimæ virtuti, est principalissimum, et per consequens capitale vitium.

2. Illud quod est primum inter passiones animæ et á quo aliæ passiones

animæ oriuntur, est capitale vitium. Sed odium est primum inter alias animæ passiones, et ex quo aliæ passiones oriuntur. Ergo odium est vitium capitale.

Maior prob., quia peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Roman. 7. «Passiones peccatorum operabantur «in membris nostris, ut fructificarent «morti.» Unde illud, ex quo aliæ passiones oriuntur, est capitale vitium.

Minor prob., quia ex amore et odio omnes aliæ passiones sequi videntur, ut patet ex dictis 1. 2. quæst. 25. art. 1. et 2.

3. Quod principalius respicit malum morale, est vitium capitale. Sed odium principalius respicit malum morale quam alia passio. Ergo odium est capitale vitium.

Minor prob., quia vitium est malum morale: quod igitur principalius respicit malum morale, est principalius vitium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. lib. 31. Moral. c. 31. non enumerat odium inter septem vitia capitalia, ut ibidem patet.

Determinatio.

Conclusio. Odium non est vitium capitale.

Prob. Illud quod est vitium capitale, est primum in destructione virtutis. Sed odium non potest esse primum in destructione virtutis, sed ultimum. Ergo odium non est capitale vitium.

Maior prob., quia capitale vitium est, ex quo frequentius alia vitia oriuntur, ut dictum est 1. 2. q. 84. art. 3. et 4. Et cum per vitia destruatur virtus, oportet quod vitium capitale sit primum in destructione virtutis, ex quo sequantur alia vitia paulatim destruentia virtutem. Unde vitium quod est ultimum in destructione virtutis, non potest esse capitale.

Minor probatur. Vitium quod opponitur ei, quod est maxime naturale homini, est ultimum in destructione virtutis. Sed odium opponitur ei quod est maxime naturale homini. Ergo odium est ultimum in destructione virtutis.

Maior hujus manifestatur. Nam vitium est contra naturam hominis in quantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur. Unde oportet ut prius recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo recedatur ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Vitia igitur quæ opponuntur his quæ minus sunt secundum naturam, sunt priora in destructione virtutis quam vitia, quæ opponuntur his quæ sunt maxime secundum naturam. Sicut in naturalibus, animali sunt secundum naturam, sanitas et vita. Sed vita est maxime naturalis. Unde in destructione vitæ, præcedunt infirmitates, quæ opponuntur sanitati. Deinde sequitur mors, quæ opponitur vitæ. Unde mors quia opponitur ei quod est maxime secundum naturam, non est prima, sed ultima. Sic etiam dicendum est de eo quod in moralibus opponitur ei quod est maxime secundum naturam, quod non potest esse primum, sed ultimum.

Minor hujus manifestatur. Nam illud quod est maxime, et primo naturale homini, est quod diligat bonum, et præcipue divinum et proximi. Odium vero opponitur huic dilectioni: unde odium opponitur ei, quod est maxime naturale homini, et per consequens non potest esse ultimum in destructione virtutis, et inde non poterit esse capitale vitium.

Aliter formatur hæc conclusionis probatio.

Ex eo quod est capitale vitium, frequentius alia vitia oriuntur, ut dictum est 1. 2. quæstione 84. art. 3. et 4. Sed ex odio non oriuntur frequentius

alia vitia. Ergo odium non est capitale vitium.

Minor prob. Ex eo quod est ultimum in destructione virtutis, non possunt frequentius alia vitia oriri. Sed odium est ultimum in destructione virtutis. Ergo ex odio non possunt frequentius alia vitia oriri.

Maior hujus manifestatur. Quia illud vitium, ex quo alia vitia oriuntur, oportet esse primum in destructione virtutis, ut ex eo oriantur alia vitia paulatim virtutem destruentia.

Minor hujus prob. Illud quod opponitur ei quod est maxime secundum naturam, est ultimum in destructione virtutis. Sed odium opponitur ei, quod est maxime secundum naturam. Ergo odium est ultimum in destructione virtutis.

Hæ præmissæ probantur, ut supra in alia forma.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior, immo quod opponitur principalissimæ virtuti est ultimum; et ratio est quia virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam, et ideo in virtutibus oportet esse primum, et principale quod est primum et principale in ordine naturali; et quia amor boni divini et proximi, est maxime naturalis, ideo charitas ponitur principalissima virtutum; et quia odium opponitur huic principalissimæ virtuti, oportet ut sit ultimum, ut dictum est in corpore.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod odium est duplex. Scilicet odium boni, et odium mali. Odium mali quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut etiam amor naturalis boni. Odium autem naturalis boni, non potest esse primum; sed habet rationem ultimi, ut dictum est in corpore, quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut etiam amor extranei boni, passiones autem non oriuntur ex odio boni naturalis, sed ex odio mali quod opponitur bono naturæ.

Ad 3. Dicitur, quod malum est duplex. Quoddam est verum malum, quia scilicet repugnat naturæ. Aliud est malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ. Tunc ad formam dicitur ad maiorem, quod illud quod respicit principalius malum, quod est vere malum, est quidem principale, sed non est vitium. Unde odium veri mali habet prioritatem inter passiones, sed non est vitium. Odium verò mali apparentis est quidem vitium, sed non habet prioritatem: oportet enim esse ultimum, ut in corpore dictum est. Et ad minorem dicitur, quod odium quod est vitium, respicit malum apparens, quod secundum veritatem est bonum, et ideo est ultimum.

ARTICULUS VI.

Utrum odium oriatur ex invidia.

Pro negativa.=Videtur, quod odium non oriatur ex invidia.

1. Quod oritur ex invidia, oritur ex tristitia. Sed odium non oritur ex tristitia. Ergo odium non oritur ex invidia.

Maior prob., quia invidia *est tristitia quædam de alienis bonis.*

Minor probatur, quia potius é converso tristitia oritur ex odio. Tristamur enim de præsentia malorum quæ odimus.

2. Odium Dei non causatur ex invidia. Ergo nec odium proximi causatur ex invidia.

Antec. prob., quia non invidemus his quæ maxime á nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Phil. 2. Rhet. cap. 10.

Conseq. prob. Dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut habitum est supra quæst. 25. art. 1. Ergo odium proximi, quod dilectioni opponitur, refertur ad odium Dei. Unde sicut odium

Dei non causatur ex invidia, ita nec odium proximi.

3. Odium causatur ex ira. Ergo odium non causatur ex invidia.

Antec. prob., quia Aug. dicit in regula, quod *ira crescit in odium.*

Consequentia probatur, quia unius effectus una est causa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. dicit 31. Moral. cap. 31. quod *de invidia oritur odium.*

Determinatio.

Conclusio. Ex invidia oritur odium.

Prob. Ex tristitia oritur odium. Sed invidia est tristitia de bono proximi. Ergo ex invidia oritur odium.

Maior prob. Nam ut dictum est art. præced. odium proximi est ultimum in progressu peccati, quia opponitur dilectioni, qua proximus naturaliter diligitur. Per odium igitur recedit ab eo, quod est naturale: sicut per amorem ad bonum naturale accedit: quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, provenit ex hoc quod intendit vitare aliquid, quod est naturaliter fugiendum. Id, quod naturaliter omne animal fugit, est tristitia, sicut illud quod naturaliter unumquodque appetit, est delectatio, ut Phil. 7. Ethic. c. 7. dicit. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Amamus enim delectationem et fugimus et odimus tristitiam. Ea autem delectant quæ accipiuntur in ratione boni. Ea vero quæ nos contristant, accipiuntur in ratione mali. Quando igitur quis tristatur de bono proximi, apprehendit illud bonum proximi in ratione mali, et sic tristatur, et ex hac tristitia nascitur odium.

Breviter igitur prob. maior. Quia sicut ex delectatione oritur amor, ita ex tristitia oritur odium.

Minor autem patet. Quia hæc est diffinitio invidiæ, ut scilicet sit tristitia de bono proximi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod quia vis appetitiva, sicut etiam apprehensiva, reflectitur supra suos actus, sequitur quod in motu appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore sequitur desiderium, ex desiderio sequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit, quod desiderabat. Et quia hoc ipsum, quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni, sequitur iterum, quod delectatio causet amorem, et ex alia parte sequitur eadem ratione, quod tristitia causet odium. Et quia præsentia malorum quæ odimus, habet rationem mali, ideo iterum ex odio nascitur tristitia, primo tamen semper odium est ex tristitia, quam tristitia ex odio.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de dilectione et de odio. Nam dilectionis objectum est bonum, quod á Deo in creaturas derivatur. Et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus: unde etiam supra dictum est art. 1. hujus q. quod Deus non habetur odio, nisi in quantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi, quam odium Dei. Unde cum invidia ad proximum sit causa odii, quod est ad proximum, fit per consequens causa odii, quod est in Deum.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad prob. dicitur, quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile: sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram, prout scilicet habet ra-

tionem vindictæ. Postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc, quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet, quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti; ex ira autem dispositive.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 34.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod Deus potest, et non potest odio haberi. Quod possit, insinuatur per hoc, quod dicitur in Psalm. 138. "Nonne, qui oderunt te Domine, oderam;» item Deut. 7. "Dominus Deus tuus ipse est, reddens odientibus se statim ita, ut disperdat eos:» item Psal. 20. "Dextera tua, Domine, inveniat omnes, qui te oderunt, et 82. Qui oderunt te, extulerunt caput:» item Jo. 15. "Si mundus vos odit, scitote, quia me priorem odio habuit:» item Prov. 8. "Omnes, qui me oderunt, diligunt mortem.» Quod autem non possit odio haberi, insinuatur per hoc, quod dicitur Matth. 6. "Nemo potest duobus dominis servire, aut enim unum odio habebit, et alterum diliget, aut unum sustinebit, et alterum contemnet.» Quod dictum pertractans Aug. de ser. Dom. in mon. dicit: quod ly *unum odio habebit*, refertur ad diabolum, et ly *alterum contemnet*, refertur ad Deum: Et quod ideo non subditur correspondenter de Deo: *alterum odio habebit*, cum tamen id de diabolo in priori disjunctione dictum fuisset, quoniam, licet Deus possit contemni; non tamen potest odio haberi. Hæc sent. Aug. insinuatur, et hoc idem per hoc, quod dicitur Dan. 3. *Benedicite omnia opera Domini Domino*; Ad cujus expositionem facit illud Dion. in lib. de divin. nom. *Deus*, inquit, *convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Benedicunt ergo omnia opera Domini Domino, in quantum omnia secundum modum sibi naturaliter convenientem, amant Deum, ut etiam de hoc omnium rerum amore naturali habes in D. Th. 1. 2. q. 109. a. 3. Dicendo igitur scriptura, quod omnia opera Domini, modo exposito, benedicunt Domino, denotavit ex consequenti, quod nihil odio potest habere Deum; cum propriam naturam nihil mutare possit. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, per oppositum, quod odium Dei est maximum peccatorum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Cor. 13, "Nunc manent fides, spes, charitas; major autem horum est charitas.» Consequenter ergo, secundum Apostolum, charitas est major omnibus virtutibus, quoniam virtutes omnes sunt minores theologicis, cujusmodi sunt fides, et spes, 1. 2. q. 62. art. 2. 3. Cum igitur optimo opponatur pessimum (teste Phil. 8. Eth.) patet, quod Apostol. per hoc, quod dicit, charitatem, idest amorem Dei, esse majorem omnibus virtutibus connotat ab oppositis; quod contrarium charitati, scilicet odium Dei est pejus omnibus criminibus. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod odium in proximum est, et non est peccatum. Quod sit, insinuatur per hoc, quod dicitur 1. Joann. 3. *Qui odit fratrem suum, homicida est.* Quod autem non sit; per hoc, quod laudabiliter dicitur Psalm. 118. *iniquos odio habui*; nisi enim laudabiliter hoc diceretur, non subderetur. *Et legem tuam dilexi.* Ac si per contextum aperte dicatur; illud odium, quo ego odivi iniquos, stat simul cum dilectione legis tuæ. Ex quo profecto datur intelligi, quod locutio est formalis in ly *iniquos odio habui*; hoc est, quod odio habuit iniquos, ut iniquos, non aliter, idest non ut homines, neque ut aliquid boni saltem moralis, in se, vel apud se habentes; item insinuatur per hoc, quod dicitur cum laude Psalm. 25. *Odivi Ecclesiam malignantium. Secundo* vides: etc:

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum á scripturis fuisse, quod odium proximi est, et non est gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur. Quod sit, insinuatur per hoc quod dicitur Matth. 5. "Dictum est antiquis, qui occiderit, reus erit judicio. Ego autem dico vobis, quod omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit judicio, qui autem dixerit fratri suo racha, reus erit concilio, qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis." Per hæc siquidem verba videtur, quod eadem, imo et major pœna assignetur pro odio in fratrem, quam pro occisione. Nam esse reum judicio, dicitur de occidente, et hoc idem replicatur de irascente, et ultra hoc, esse reum concilio, atque gehennæ ignis, additur de irascente ipso, si contumelias iræ conjunxerit. Odium vero pejus est, quam ira, etiam hujuscemodi contumeliis vestita; et pœnæ gravitas gravitatem culpæ designat, juxta illud Deuter. 25. *pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Quod autem non sit gravissimum, insinuatur per hoc, quod ascendendo de minori ad majus dicitur Matth. 15. "De corde exeunt cogitationes malæ, homicidia." Et Galat. 5. "Iræ, rixæ, dissensiones, invidiæ, homicidia." Ubi in utraque authoritate monstratur, quod homicidium est gravius peccatum, quam ira, vel odium, quod est ira inveterata, quæ consistunt in cogitationibus malis. Nec mirum, quia actus exterior, sicut ad bonitatem, ita et ad malitiam addit, actus interioris, 1. 2. quæst. 20. art. 4. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á B. Greg. quod odium in fratrem non est vitium capitale. Insinuavit autem per hoc, quod non enumeravit illud inter vitia capit. ut dicit *arg. cont.* Quæ insinuatio quomodo valeat ad propositum ostendendum: vide not. post resp. ad 3. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod odium oritur ex invidia. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Gen. 37. "Hæc causa somniorum, atque sermonum invidiæ, et odii fomitem ministravit." Ubi patet; quod ly *invidiæ*, præponitur odio, tamquam causa effectui. Ac si ex ipso ordine diceretur. Invidia est origo causativa odii. Nec obstat, quod odium præpositum fuit invidiæ, ibi supra dicendo ly *oderant eum*; *nec poterant ei quidquam pacifice loqui*; quoniam per hoc significatur illa circulatio utriusque ex alterutro, de qua dicitur in resp. ad *primum*, quod scilicet ex odio etiam causatur invidia. Hinc fit, quod odium in invidia, et tamquam effectus in causa, et tamquam causa in effectu, concluditur; implicite tandem ibi infra, dicendo, ly *invidebant igitur ei fratres sui. Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA QUINTA,

DE ACCIDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino; cui gaudio opponitur accidia: et de bono proximi; cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de accidia. Secundo de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum accidia sit peccatum.

Secundo utrum sit speciale vitium.

Tertio, utrum sit mortale peccatum.

Quarto, utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS I.

Utrum accidia sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod accidia non sit peccatum.

1. Passio non est peccatum. Accidia est quædam passio. Ergo accidia non est peccatum.

Maior, quia passionibus non laudamur, nec vituperamur, secundum Ph. 2. Ethi. c. 5. Peccatis autem vituperamur.

Minor probatur, quia accidia est spe-

cies tristitiæ, ut Dam. dicit in 2. lib. c. 14. et supra habitum est, quæst. 35. art. 8.

2. Nullus defectus corporalis, qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed accidia est quidam defectus corporalis, qui statutis horis accidit. Ergo accidia non est peccatum.

Minor prob., quia Cassianus lib. 10. de institutis monasteriorum cap. 1. dicit, quod «maxime accidia circa horam «sextam monachum inquietat, ut quæ«dam febris ingruens tempore præstitu«to, ardentissimos æstus accensionum «suarum solitis, ac statutis horis animæ «inferens ægrotanti.»

3. Illud, quod ex bona radice procedit, non videtur esse peccatum. Sed accidia ex bona radice procedit. Ergo accidia non est peccatum.

Minor prob., quia Cassianus dicit in eodem libro cap. 2. quod «accidia pro«venit ex hoc, quod aliquis ingemiscit, «se fructum spiritualem non habere. Et «absentia, longeque posita, magnificat «monasteria,» quod videtur ad humilitatem pertinere.

4. Omne peccatum est fugiendum. Sed accidia non est fugienda. Ergo accidia non est peccatum.

Maior prob., quia Eccles. 21. dicitur: «quasi á facie colubri fuge pec«catum.»

Minor prob., quia Cassianus dicit in eodem libro, quod «experimento pro«batum est accidiæ impugnationem non «declinando fugiendam, sed resistendo «superandam.»

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, quod interdicitur in Sacra Scriptura, est peccatum. Sed accidia interdicitur in Sacra Scriptura. Ergo accidia est peccatum.

Minor prob., quia Eccles. 6. dicitur. *Subjice humerum tuum, et porta illam*, scilicet spiritualem sapientiam, *et non accidieris in vinculis ejus.*

Determinatio.

Conclusio. Accidia est peccatum.

Prob. Tristitia, quæ est mala secundum se ipsam, et secundum effectum, est peccatum. Sed accidia est tristitia mala secundum se, et secundum effectum. Ergo accidia est peccatum.

Maior prob., quia malum in motibus appetitus dicimus esse peccatum, ut patet ex dictis 1. 2. quæst. 74. art. 3. Sed tristitia est motus appetitus. Ergo tristitia, quæ est mala, est peccatum.

Minor prob. Tristitia de bono spirituali est mala secundum se et secundum effectum. Sed accidia secundum quod hic sumitur, est tristitia spiritualis boni. Ergo accidia est mala in se, et secundum suum effectum.

Maior hujus manifestatur. Nam tristitia est duplex. Quædam est de apparenti malo, et vere bono. Quædam vero est de vere malo. Tristitia, quæ est de malo apparenti, est secundum se mala, sicut etiam delectatio, quæ est de apparenti bono, est secundum se mala. Cum igitur bonum spirituale sit vere bonum, ideo tristitia de bono spirituali est semper mala; tristitia vero mala secundum suum effectum est, quæ retrahit á bene operando, et sic etiam tristitia, quæ est de vere malo, quæ est secundum se bona, puta tristitia, quæ est de peccato, potest esse mala ex effectu, si retrahat eum, qui tristatur á bene operando. Unde Apostol. 2. Corinth. 2. non vult, quod *pœnitens maiori tristitia de peccato absorbeatur*. Tristitia igitur, quæ est de apparenti malo, est mala secundum se, quia est de eo, quod est vere bonum. Et est mala ratione sui effectus, quia retrahit á bonis operationibus. Et cum spirituale bonum sit vere bonum, sequitur, quod tristitia de bono spirituali sit mala secundum se, et etiam ratione sui effectus, quæ erat maior probanda.

Minor hujus manifestatur. Nam secundum Dam. 2. libro cap. 14. accidia est quædam tristitia aggravans, quæ sci-

licet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat, sicut ea quæ sunt arida, sunt etiam frigida. Importat igitur accidia quoddam tædium operandi, ut Glos. Ordin. dicit super illud Psalm. *Omnem escam abominata est anima eorum*. Et á quibusdam dicitur, quod *accidia est torpor mentis negligentis bona operari*. Hic tamen sumitur accidia, prout est tristitia spiritualis boni, quæ est mala, et secundum se, et etiam ratione sui effectus, et per hoc est peccatum, ut dictum est, et hæc etiam in sequenti art. magis patebunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod passio potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Alio modo, ut applicatur ad aliquod bonum, vel malum. Tunc ad maiorem dicitur, quod passiones secundum se, non sunt peccata, sed ut applicantur ad aliquod malum vituperantur, sicut et laudantur ex hoc, quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile. Sed tristitia de malo moderato nominat aliquid laudabile. Tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc accidia ponitur peccatum.

Ad 2. Neg. maior. Passiones enim appetitus sensitivi, et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur, quod per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere, quod secundum aliquas transmutationes corporales, certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo jejunantes circa meridiem, quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab æstibus solis, magis ab accidia impugnantur.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod ad humilitatem pertinet, ut homo defectus proprios considerans seipsum non extollat. Ingemiscere autem, se non habere bona, quæ alii á Deo possident, despiciendo quæ ipse á Deo recepit, non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona, quæ quis á Deo possidet, contemnat, et ex tali contemptu sequitur accidia. De his enim tristamur, quæ quasi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod peccatum semper est fugiendum, sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est luxuria. Unde dicitur 1. Cor. 6. *Fugite fornicationem*. Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in accidia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat accidia.

ARTICULUS II.

Utrum accidia sit speciale vitium.

Pro negativa.=Videtur, quod accidia non sit speciale vitium.

1. Illud, quod convenit omni vitio, non constituit specialem vitii rationem. Sed accidia convenit omni vitio. Ergo accidia non est speciale vitium.

Minor. Tristari de bono opposito ipsi vitio, convenit omni vitio. Sed accidia est tristari de bono spirituali, ut dictum est art. præced. Ergo accidia convenit omni vitio.

Maior hujus prob. Nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, gulosus de bono abstinentiæ, et sic de aliis.

2. Quod opponitur gaudio, non est speciale vitium. Sed accidia opponitur

gaudio. Ergo accidia non est speciale vitium.

Maior prob., quia gaudium non ponitur una specialis virtus, cui speciale vitium possit opponi.

Minor prob., quia accidia est tristitia quædam, ut dictum est.

3. Illud quod habet pro objecto bonum spirituale, non contractum per aliquid, non potest esse speciale vitium. Sed accidia habet pro objecto bonum spirituale, non contractum per aliquid. Ergo accidia non est speciale vitium.

Maior prob., quia cum spirituale bonum sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium fugit, non constituit specialem rationem virtutis, aut vitii, nisi per aliquod additum contrahatur.

Minor prob. Nam si aliquid contraheret spirituale bonum ad accidiam, hoc contrahens nihil aliud esse videtur, nisi labor. Ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa. Unde et accidia tædium quoddam est. Sed labor non contrahit bonum spirituale ad accidiam. Ergo objectum accidiæ est bonum spirituale non contractum.

Minor hujus prob., quia si sic esset, sequeretur quod accidia esset idem quod pigritia. Quod est falsum.

Consequentia hæc probatur, quia ad pigritiam pertinet refugere labores, et quærere quietem corporalem.

Falsitas autem conseq. prob., quia pigritia opponitur sollicitudini. Accidia autem opponitur gaudio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. Moral. cap. 31. distinguit accidiam ab aliis vitiis. Ergo accidia est vitium speciale.

Determinatio.

Distinctio. Cum accidia sit tristitia de spirituali bono; secundum quod spirituale bonum diversimode accipitur, sic accidia etiam diversimode potest considerari. Accipitur primo spirituale bonum communiter, secundum quod se extendit ad quamcumque virtutem, et hoc modo dicimus bonum fidei esse tendere in supernaturale bonum non visum, spei non habitum, prudentiæ bonum conforme rationi et sic de aliis. Alio modo accipitur bonum ut est arduum, secundum quod est laboriosum, et molestum corpori. Tertio modo accipitur pro bono divino, ad quod ordinantur omnia spiritualia bona, quæ sunt actus singularum virtutum, circa quod bonum divinum est specialis virtus, scilicet charitas. Potest igitur tripliciter considerari accidia. Primo, ut est tristitia de bono spirituali communiter accepto. Secundo, ut est tristitia de bono spirituali laborioso et molesto corpori. Tertio, ut est tristitia de bono divino, quod est charitatis objectum.

1.ª Conclusio. Accidia secundum quod est tristitia de bono spirituali communiter accepto, non est speciale vitium.

Prob. primo arg. inducto pro neg. Omni enim vitio convenit refugere spirituale bonum virtutis oppositæ, ut 1. 2. q. 71. art. 1. dictum est.

2.ª Conclusio. Accidia, secundum quod est tristitia de bono spirituali laborioso et molesto corpori, non est speciale vitium.

Prob. Quia hoc non separaret accidiam á vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit.

Et hanc conclusionem satis aperte probat tertium argumentum pro negativa.

3.ª Conclusio. Accidia secundum quod est tristitia de spirituali bono divino, est speciale vitium.

Prob. Tristitia de bono quod est objectum specialis virtutis, est speciale vitium. Sed accidia secundum quod est tristitia de bono divino, est tristitia de bono quod est objectum specialis virtutis. Ergo accidia secundum quod est tristitia de bono divino, est speciale vitium.

Maior patere potest. Quia virtus et vitium ex opposito dividuntur. Unde vitium quod est circa objectum specialis virtutis, erit speciale vitium.

Minor prob., quia de bono divino est charitas, ut dictum est. Sicut enim ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu: et ad quodlibet vitium pertinet tristari de bono virtutis oppositæ: ita ad charitatem pertinet gaudere de bono divino, et ad accidiam specialiter acceptam pertinet tristari de bono divino.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur negando minorem. Accidia enim quæ est speciale vitium est tristitia, non de quolibet bono cujuscumque virtutis, sed est tristitia de bono divino, de quo gaudet charitas.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod gaudium, etsi non sit specialis aliqua virtus, est tamen actus specialis virtutis charitatis, ut alias habitum est.

Ad 3. Neg. minor. Accidia enim quæ est speciale vitium habet pro objecto, non bonum spirituale communiter acceptum, nec bonum spirituale, secundum quod est laboriosum, et impeditivum corporalis quietis et delectationis, sed bonum divinum, de quo gaudere pertinet ad charitatem, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum accidia sit peccatum mortale.

Pro negativa. — Videtur, quod accidia non sit peccatum mortale.

1. Omne peccatum mortale contrariatur præcepto legis. Sed accidia non videtur contrariari alicui præcepto legis, ut patet discurrenti per singula. Ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale. Ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spirituali bono, non est peccatum mortale.

Antec. prob., quia alioquin mortaliter peccaret quicumque non observaret consilia.

Conseq. prob., quia peccatum operis in eodem genere, non est minus quam peccatum cordis.

3. Quod invenitur in sanctis, non est mortale peccatum. Sed accidia invenitur in viris sanctis et perfectis. Ergo accidia non est peccatum mortale.

Maior prob., quia nullum peccatum mortale in viris sanctis et perfectis invenitur.

Minor prob., quia Cassianus initio lib. 10. de inst. Cœnobiorum dicit, quod «accitia est solitariis magis experta, et «in eremo commorantibus infestior hos«tis, ac frequens.»

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod operatur mortem, est peccatum mortale. Sed accidia operatur mortem. Ergo accidia est peccatum mortale.

Minor prob. *Tristitia sæculi mortem operatur*, ut dicitur 2. Cor. 7. Sed accidia est tristitia sæculi. Ergo accidia mortem operatur.

Minor hujus prob. Accidia non est tristitia secundum Deum. Ergo accidia est tristitia sæculi.

Conseq. prob, quia tristitia secundum Deum dividitur contra tristitiam sæculi.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Accidia, secundum suum genus, est mortale peccatum.

Prob. Peccatum quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur charitati, est mortale ex suo genere. Sed accidia de se, secundum propriam rationem contrariatur charitati. Ergo accidia ex suo genere est peccatum mortale.

Maior prob., quia peccatum mortale dicitur, quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat.

Minor probatur, quia accidia est tristitia de bono spirituali, in quantum est

bonum divinum, ac per hoc opponitur gaudio de bono divino, quod est proprius charitatis effectus.

2.ª Conclusio. Accidia ex imperfectione actus, potest esse peccatum veniale.

Manifestatur. Pro quo est considerandum quod in omnibus peccatis, quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur: est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus, est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quæ consistit in sola sensualitate, est peccatum veniale, si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus accidiæ in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero contingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente, et tunc manifestum est quod accidia est peccatum mortale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Accidia enim contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad 2. Dicitur quod bonum spirituale est duplex. Quoddam est quod facere tenemur propter Deum. Quoddam vero quod facere non tenemur. Si quis tristetur de bono quod facere non tenetur, non est peccatum accidiæ, sicut nec opere à tali bono recedere est peccatum mortale. Unde si quis tristetur de opere virtutis, ad quod cogitur ab aliquo, quod bonum facere non tenetur non est peccatum accidiæ. Si quis tamen mente recedat, et tristetur de bono spirituali, cui inhærere mente debet, et operari tenetur, est peccatum, si non agat illud bonum, et etiamsi mente ei non inhæreat per tristitiam. Et quia accidia est tristitia de bono spirituali, non quocumque, sed de bono spirituali divino, cui inhærere mente debemus, propterea peccat qui de tali bono contristatur. Ad formam argumenti dicitur, quod si in antecedente sermo sit de bono spirituali, quod quis facere non tenetur, est verum, et si in consequente sermo sit de eodem spirituali bono, conceditur etiam consequentia, sed tunc nihil aliud concluditur: nisi quod recedere corde et opere á bono spirituali, ad quod non tenemur, non est peccatum mortale, et tale bonum est quod ad consilia pertinet. Si vero in antecedente sit sermo de bono, cui tenemur mente inhærere, quale est divinum bonum, negatur antecedens ipsum. Ad cujus prob. dicitur quod bonum ad consilia pertinens non est tale bonum, quod teneamur facere, et ei inhærere mente, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem et ad ejus prob., quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus accidiæ, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis, ac per hoc non sunt mortalia peccata.

ARTICULUS IV.

Utrum accidia debeat poni vitium capitale.

Pro negativa.=Videtur, quod accidia non debeat poni vitium capitale.

1. Quod non movet ad agendum, sed ab agendo retrahit, non est vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum. Sed accidia non movet ad agendum, sed potius retrahit ab agendo. Ergo accidia non est vitium capitale.

2. Vitium capitale habet filias sibi

deputatas. Sed accidia non habet filias sibi deputatas. Ergo accidia non est vitium capitale.

Minor prob. Nam Greg. 31. Moral. c. 31. assignat sex filias accidiæ quæ sunt: malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita. Sed hæ filiæ non convenienter assignari videntur. Ergo accidia non habet aliquas filias.

Minor hujus prob. quoad singulas partes. Nam rancor idem esse videtur quod odium. Odium autem non oritur ex accidia, sed ex invidia, ut dictum est q. præced. art. 6. Malitia est genus ad omnia vitia. Unde non potest oriri ex accidia. Evagatio etiam mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur: unde nec ipsa ex accidia potest oriri. Torpor autem circa præcepta non oritur ex accidia, sed videtur esse ipsamet accidia. Pusillanimitas autem, et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt, et non ex accidia tantum. Non sunt igitur hæ filiæ accidiæ.

3. Isidorus in lib. 2. cap. 37. de sum. bon. distinguit vitium accidiæ á vitio tristitiæ, et dicit quod *tristitia est qua* quis recedit á graviori et laborioso, ad quod tenetur. «Accidia autem est qua «quis se convertit ad quietem indebi«tam.» Assignat autem quatuor filias tristitiæ, et septem filias accidiæ. Filiæ, quæ ex tristitia secundum ipsum oriuntur, sunt:

1. Rancor.
2. Pusillanimitas.
3. Amaritudo.
4. Desperatio.

Filiæ vero, quæ ex accidia secundum eumdem oriuntur, sunt:

1. Otiositas.
2. Somnolentia.
3. Importunitas mentis.
4. Inquietudo corporis.
5. Instabilitas.
6. Verbositas.
7. Curiositas.

Ergo videtur quod male Gregor. vel Isid. assignent accidiam vitium capitale, cum suis filiabus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. l. 31. Moral. c. 31. dicit accidiam esse capitale vitium, et habere prædictas sex filias quæ sunt:

1. Malitia.
2. Rancor.
3. Pusillanimitas.
4. Desperatio.
5. Torpor circa præcepta.
6. Evagatio mentis circa illicita.

Determinatio.

Conclusio. Accidia convenienter ponitur vitium capitale.

Prob. Vitium ex quo promptum est, ut ex eo alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis, est capitale. Sed accidia est vitium, ex quo promptum est ut ex eo alia vitia oriantur. Ergo accidia est vitium capitale.

Maior habita est 1. 2. q. 84. art. 4.

Minor prob. Ex tristitia promptum est ut vitia oriantur. Sed accidia est tristitia quædam, ut dictum est supra. Ergo ex accidia promptum est ut alia vitia oriantur.

Maior hujus prob. ab opposito. Sicut enim delectatio est causa multarum operationum: operantur enim homines multa per delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti; ita tristitia est causa multarum operationum: propter tristitiam enim operantur homines multa, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Est igitur tristitia ex qua promptum est ut ex ea vitia oriantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod accidia retrahit quidem eum, qui tristatur ab operibus, de quibus tristatur; tamen inducit animum ejus qui tristatur, ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, ut ad plorandum, vel per quæ

tristitia evitatur. Sicut accidia, sive tristitia intemperati retrahit ipsum ab operibus, de quibus ipse tristatur, puta á jejunio, et inducit ipsum ad aliquid, per quod tristitiam evitet, puta ad ebrietatem: et sic de aliis.

Ad 2. Negatur minor. Greg. enim convenienter assignat filias accidiæ, quarum sufficentia sic manifestatur. Phil. enim 8. Ethicorum capit. 5. dicit quod « nullus diu potest manere sine delecta« tione cum tristitia. » Unde necessarium est ut ex tristitia duo procedant. Quorum primum est ut homo qui est in tristitia, recedat á contristantibus, Aliud est ut transeat ad alia, in quibus delectetur: sicut faciunt illi qui non possunt gaudere de spiritualibus, transferunt se ad corporales delectationes, ut dicitur 10. Ethic. capite 6 Fuga autem á contristantibus tali fit processu ut primo quis fugiat contristantia, secundo ea impugnat. Cum autem accidia sit tristitia de bono spirituali, ut dictum est, accidiosus primo fugit bona spiritualia, contristantia ejus inordinatam voluntatem: secundo convertitur ad alia, in quibus delectatur: et in fuga spiritualium bonorum duo facit. Primo recedit ab illis, secundo ea impugnat. Spiritualia autem bona, á quibus fugit accidia, sunt et finis, scilicet ipsum bonum divinum, et ea quæ sunt ad finem, scilicet spiritualia bona in hunc finem ducentia. Ideo accidiosus, primo fugit finem, scilicet bonum divinum, et hoc facit per desperationem, quæ erit prima filia accidiæ. Secundo fugit ea quæ sunt ad finem. Sed hæc sunt duplicia. Quædam sunt ardua, ut sunt pati gravia amore Dei, puta mortem, vel aliquod aliud magnum operari, et hoc fugit accidiosus per pusillanimitatem, quæ est secunda filia accidiæ. Quædam vero sunt quæ pertinent ad communem justitiam, ut est servare legis præcepta, et hoc fugit accidiosus per torporem, qui est tertia filia accidiæ. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt: et hos impugnat accidiosus per rancorem, qui est quarta accidiæ filia. Quandoque vero se extendit ab ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis inducitur: et hoc facit accidiosus per malitiam quæ est quinta filia accidiæ. Tandem transfert se accidiosus ad alia delectabilia per evagationem mentis circa illicita, et hæc est sexta, et ultima filia accidiæ. Ad prob. singularum particularum minoris dicitur, et ad priorem quod rancor non accipitur hic, prout est odium communiter, sed pro quadam indignatione contra eum qui ad bonum spirituale inducit. Ad aliam vero dicitur, quod malitia non accipitur hic prout est genus vitiorum, sed pro detestatione bonorum spiritualium. Ad tertiam dicitur, quod evagatio mentis non accipitur communiter: sic enim invenitur in omni peccato, sed pro evagatione mentis circa illicita delectabilia, ad quærendum delectationem contra tristitiam boni spiritualis. Ad quartam dicitur, quod torpor hic non accipitur communiter, sed pro fuga eorum quæ pertinent ad communem justitiam: sic enim non est ipsa accidia, quia accidia est tristitia etiam de fine, et de omnibus quæ sunt ad finem, sed est accidiæ filia. Ad quintam dicitur, quod pusillanimitas hic sumitur pro fuga arduorum bonorum ad finem ducentium. Desperatio vero pro fuga ipsius ultimi finis, ut dictum est.

Sic igitur ennmerantur filiæ accidiæ.

1. Desperatio est fuga finis, scilicet boni divini.

2. Pusillanimitas est fuga ardui ducentis ad finem.

3. Torpor est fuga eorum bonorum quæ pertinent ad communem justitiam.

4. Rancor est indignatio quædam contra homines, qui ad bona spiritualia inducunt, vel inducuntur.

5. Malitia est impugnatio ipsius spiritualis boni.

6. Evagatio circa illicita est quærere delectationem illicitam, loco spiritualium delectationum.

Ad 3. Dicitur, quod Cassianus lib. de institutis cænobiorum distinguit tristitiam ab accidia, quasi duo specialia vitia. Et utrumque horum diffinivit, sicut Isidorus ea diffinit. Convenientius tamen Greg. in arg. citatus accidiam tristitiam nominat. Tristitia enim non est vitium speciale ab aliis distinctum, sed est quoddam commune omnibus vitiis. Tristitia igitur dupliciter consideratur. Uno modo, secundum quod aliquis recedit á gravi laborioso opere: vel secundum quascumque alias causas quis tristetur: et tristitia sic accepta, non est speciale vitium. Alio modo, ut est tristitia de bono divino: et hæc proprie dicitur accidia, ut dictum est: et hæc tristitia quæ accidia dicitur, est qua quis se convertit ad indebitam quietem, quatenus aspernatur et fugit divinum bonum: diffinitio igitur quam Isidorus assignat de tristitia, convenit tristitiæ generaliter sumptæ, ea autem quam dat de accidia, convenit tristitiæ de bono divino, quæ tristitia proprie dicitur accidia. Filiæ autem omnes quas Isidorus dicit oriri, tum ex tristitia, tum ex accidia, reducuntur omnes ad eas quas Greg. assignavit. Amaritudo enim quam Isidorus dicit oriri ex tristitia, reducitur ad rancorem: est enim quidam rancoris effectus: otiositas et somnolentia reducuntur ad torporem circa præcepta: circa quæ aliquis est otiosus, quia ea omnino observare prætermittit. Aliqui implent quidem ea, sed negligenter, et hi sunt somnolentes: alia autem quinque quæ ex accidia oriri dicit, reducuntur ad evagationem mentis circa illicita. Evagatio enim consideratur primo secundum quod residet in ipsa arce mentis volentis importune ad diversa se diffundere, et sic vocatur importunitas. Secundo ut pertinet ad cognitionem, quatenus quis illicita cognoscere quærit, et sic dicitur curiositas. Tertio consideratur, secundum quod est in locutione, quatenus de illicitis quis loquitur, et sic dicitur verbositas. Quarto consideratur, quatenus est in corpore, quando scilicet aliquis per inordinatum motum membrorum vagacitatem indicat mentis, et sic dicitur inquietudo corporis. Dicitur tandem instabilitas, vel quando corpus in eodem loco ut delectetur, non manet, sed huc illucque movetur; vel dicitur instabilitas per mutationem propositi. Sic igitur disponuntur omnes filiæ accidiæ, tum principales, tum etiam quæ ad principales reducuntur.

1. Desperatio.
2. Pusillanimitas
3. Torpor: ad quem reducuntur: Otiositas et Somnolentia.
4. Rancor: ad quem reducit: amaritudo.
5. Malitia.
6. Evagatio: ad quam reducuntur:
1. Importunitas mentis.
2. Curiositas.
3. Verbositas.
4. Inquietudo corporis.
5. Instabilitas.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 35.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod accidia est peccatum. Insinuatur autem per hoc, quod ipsa prohibetur Eccl. 30. "Tristitiam longe expelle á te; multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in ea." Item 2. Cor. 9. "Non ex tristitia, aut necessitate," scilicet faciat opus bonum. Item per hoc, quod oppositum tristi-

tiæ, seu accidiæ laudatur, ideoque consulitur, ibid. *Hilarem datorem diligit Deus.* Illud enim, quod á scripturis sacris interdicitur, est malum morale, idest peccatum, sicut é contrario illud, quod ab ipsis suadetur, est bonum: et per hoc, quod commendatur aliquid, cointelligitur vituperari suum oppositum, sicut é contra per hoc, quod vituperatur aliquid, cointelligitur laudari suum oppositum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Gregorio, quod accidia est speciale vitium. Insinuatur autem per hoc, quod ipse 31. *Moralium* distinguit accidiam ab aliis vitiis. *Secundo* vides: quomodo ex Gregorio, et similibus, ut semper ubique subintelligitur, confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod accidia est peccatum mortale. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 7. *Tristitia seculi mortem operatur.* Per tristitiam vero seculi intelligit tristitiam non secundum Deum, idest, quæ de bono divino tristatur, et hæc est accidia. Unde et præmisit: "Tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur:» et statim adversativam subdit, scilicet: "seculi autem tristitia mortem operatur.» Ex collatione enim istarum duarum sententiarum patet; quod tristitia seculi ab Apostolo ibi sumitur pro tristitia, quæ secundum Deum non est: ut declaratum fuit. Ubi etiam patet, quod per mortem illam intelligit impœnitentiam in damnationem stabilem, idest peccatum mortale. Nam tale peccatum de se et dicit impœnitentiam, in quantum ex se cadens in peccatum semel, numquam potest ex se resurgere á peccato, juxta illud Psalm. 77. "Caro sunt, spiritus vadens, non rediens:» et dicit damnationem stabilem, in quantum meretur pœnam æternam mortaliter peccans. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene consideratis, et applicatis vicissim declaretur, atque consolidetur angelica doctrina hæc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Gregorio, quod accidia est vitium capitale. Insinuatur autem per hoc, quod assignat ei filias hic in argumento *secundo* prædictas. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TSIGESIMA SEXTA,

DE INVIDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de invidia.

Circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quid sit invidia.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tertio, utrum sit peccatum mortale.

Quarto, utrum sit vitium capitale, et de filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrum invidia sit tristitia.

Pro negativa.=Videtur, quod invidia non sit tristitia.

1. Cujus objectum est bonum, non est tristitia. Sed invidiæ objectum est bonum. Ergo invidia non est tristitia.

Maior prob., quia objectum tristitiæ est malum.

Minor prob., quia Greg. dicit 5. Moral. c. 34. de invido loquens. *Tabescentem mentem sua pœna faciet quam felicitas torquet aliena.*

2. Quod causatur ex similitudine, non est tristitia. Sed invidia causatur ex similitudine. Ergo invidia non est tristitia.

Maior prob., quia similitudo non est causa tristitiæ, sed potius delectationis.

Minor prob., quia Phil. dicit 2. Rhet. c. 10. «Invidebunt tales, quibus sunt «aliqui similes, aut secundum genus, aut «secundum cognitionem, aut secundum «staturam, aut secundum habitum, aut «secundum opinionem.»

3. Illud, quod invenitur in his quibus modicum deficit, et in his qui sunt amatores honoris, et in his qui reputan-

tur sapientes, non est tristitia. Sed invidia invenitur in his quibus modicum deficit, qui sunt amatores honoris, et in his qui sapientes reputantur. Ergo invidia non est tristitia.

Maior prob., quia tristitia causatur ex deffectu. Unde illi, qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni: et ideo illud, quod invenitur in his, in quibus non est nisi modicus defectus, et qui sunt honoris amatores, et qui sapientes reputantur, non est tristitia.

Minor est Phil. 2. Rhet. c. 10.

4. Quod oritur ex memoria bonorum humanorum, non est tristitia. Sed invidia oritur ex memoria bonorum humanorum. Ergo invidia non est tristitia.

Maior prob. Ex memoria bonorum humanorum oritur delectatio, ut dictum est 1. 2. quæst. 32. art. 3. Ergo ex memoria bonorum humanorum non potest oriri tristitia.

Conseq. prob. Opposita non possunt oriri ab eadem causa. Sed delectatio, et tristitia sunt contraria. Ergo non possunt esse ab eadem causa. Si igitur ex memoria bonorum oritur delectatio, non poterit ex eadem memoria oriri tristitia.

Minor principalis prob., quia Phil. dicit 2. Rhet. cap. 10. quod « His aliqui « invident, qui habent, aut possiderunt « quæ ipsis conveniebant, aut quæ ipsi « quandoque possidebant. »

Et breviter, quia invidia oritur ex memoria bonorum, non autem tristitia, cum ex tali memoria oriatur delectatio, sequitur quod invidia sit aliud á tristitia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damascenus in 2. lib. ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit quod *invidia est tristitia de alienis bonis.*

Determinatio.

Conclusio. Invidia est tristitia de bono alieno, prout apprehenditur ut proprium malum, diminutivum propriæ gloriæ, vel excellentiæ.

Manifestatur quoad ambas partes. Et quoad primam, scilicet quod invidia sit tristitia de alienis bonis, ut apprehenditur ut bonum proprium, ostenditur. Nam objectum tristitiæ est malum proprium. Unde bonum alienum secundum se non potest esse objectum tristitiæ, nisi apprehendatur, et æstimetur ut malum proprium. Et cum invidia sit tristitia, non poterit esse de bono alieno, nisi ut apprehenditur ut malum proprium.

Et in forma sic prob. hæc pars. De eo, quod potest apprehendi, et æstimari proprium malum, potest esse invidia. Sed bonum alterius potest æstimari ut proprium malum. Ergo de bono alterius est invidia.

Altera conclusionis pars, scilicet quod bonum alienum, ut est diminutivum propriæ gloriæ, et excellentiæ sit objectum invidiæ, manifestatur. Dupliciter enim contingit ut quis bonum alterius æstimet, ut malum proprium, et de eo tristetur. Uno modo in quantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat: et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut dicitur 2. Rhet. cap. 9. Alio modo bonum alterius æstimatur ut proprium malum, in quantum est diminutivum propriæ gloriæ, vel excellentiæ: et hoc modo de bono alterius tristatur invidia.

Et confirmatur concl. et ejus manifestatio, quia propter hoc homines præcipue de illis bonis invident, in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari, et in opinione esse, ut dicitur 2. Rhet. cap. 10.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod nihil prohibet, id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc de bono potest esse tristitia, in quantum scilicet est malum ei qui tristatur.

Ad 2. Dicitur exponendo primo mi-

norem ostendendo quomodo invidia causetur ex similitudine. Pro quo est sciendum, quod quia invidia est de gloria alterius, in quantum diminuit gloriam, quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur, quibus homo vult se æquare, vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu eorum, qui multum á se distant: nullus enim, nisi insanus, studet se æquare, vel præferre in gloria his, qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi, vel rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant, vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cum tales excedant in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem, et inde causatur tristitia. Ex quibus apparet veram esse minorem, scilicet quod ad hoc, ut causetur invidia contra aliquem, necessaria est aliqualis similitudo: si enim nulla sit, vel esse possit similitudo, non potest esse invidia. Ad argumentum igitur respondendo neg. maior: potest enim ex similitudine causari etiam tristitia, et invidia, immo est necessaria similitudo, ut explicatum est. Ad prob. dicitur, quod similitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ut concordat voluntati, et talis similitudo causat delectationem. Alio modo, ut est contra voluntatem, quatenus scilicet existimatur malum proprium, ut dictum est. Et sic ex similitudine nascitur tristitia, quæ est invidia.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod tristitia quidem semper oritur ex defectu, tamen cum duplex sit tristitia, scilicet quæ est timoris effectus, et quæ est invidiæ; illa potest oriri ex magno defectu. Tristitia tamen, quæ est invidia, non oritur nisi ex modico defectu: et ratio est, quia nullus conatur ad ea, in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis ab alio in magno aliquo excedatur, non invidet ei qui excedit. Sicut rusticus non invidet regi, nec idiota doctori; quia rusticus et idiota maxime deficiunt á dignitate regis, et á scientia doctoris. Si autem aliquis in modico deficiat á perfectione, quam alius excellentiori modo habet, videtur ei, qui exceditur, quod possit pertingere ad æqualitatem illius perfectionis, et sic conatur ad hoc, et si frustretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur, et hæc tristitia dicitur. Et hac ratione amatores honoris sunt invidi, et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna, et quicquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Job. 5. dicitur *parvulum occidit invidia.* Et Greg. dicit 5. Moral. cap. 31. quod *invidere non possumus, nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus.*

Ad 4. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod præteritorum quis potest memorari dupliciter. Uno modo, ut fuerunt habita. Alio modo, ut fuerunt amissa. Memoria præteritorum in quantum fuerunt habita, delectationem causat. Sed in quantum sunt amissa, causant tristitiam, et in quantum ab aliis habentur, causant invidiam, quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Phil. 2. Rhet. cap. 10. quod senes invident junioribus, et illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti. Dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II.

Utrum invidia sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod invidia non sit peccatum.

1. Illud, ad quod aliquis sollicitatur á sanctis, non est peccatum. Sed ad invidiam aliquis sollicitatur á sanctis. Ergo invidia non est peccatum.

Maior prob., quia ad peccatum nullus est sollicitandus.

Minor prob., quia Hieron. dicit ep. 8. ad Lætam de instructione filiæ. «Ha-

« beat socias, cum quibus discat, quibus « invideat, quarum laudibus mordeatur. »

2. Illud, de quo quandoque quis laudatur, non est peccatum. Sed de invidia, quandoque quis laudatur. Ergo invidia non est peccatum.

Minor prob. Tristari de bonis alienis, quandoque est laudabile, dicitur enim Prov. 29. « Cum impii sumpserint prin- « cipatum, gemat populus. » Sed invidia est tristitia de bonis alienis, ut Damas. dicit. Ergo invidia quandoque est laudabilis.

3. Zelus quidam est bonus, et non peccatum. Sed invidia zelum quemdam nominat. Ergo invidia non est peccatum.

Maior prob., quia in Psal. 68. dic. *Zelus domus tuæ comedit me.*

4. Pœna non est peccatum. Sed invidia est pœna quædam. Ergo invidia non est peccatum.

Maior prob., quia pœna contra culpam dividitur.

Minor prob., quia Greg. dicit 5. Moral. c. 34. « Cum devictum cor livoris « putredo corruperit, ipsa quoque exte- « riora indicant quam graviter animum « vesania instigat. Color quippe pallore « afficitur, oculi deprimuntur, mens ac- « cenditur, membra frigescunt, fit in « cogitatione rabies, in dentibus stridor. » Ergo invidia est pœna.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. ad Gal. 5. dicit. « Non efficia- « mur inanis gloriæ cupidi, invicem pro- « vocantes, invicem invidentes. »

Determinatio.

Distinctio. Tristitia de alienis bonis potest contingere quatuor modis. Uno modo, cum aliquis dolet de bono alicujus; in quantum ex eo timetur nocumentum, vel sibi ipsi, vel etiam aliis hominibus bonis, et hujusmodi tristitia non est invidia, ut dictum est art. præced. in corpore, sed quidam timoris effectus. Secundo modo potest quis tristari de bono alterius, non ex eo quod alter habet bonum illud, sed ex eo quod nobis deest bonum quod alius habet: et hæc tristitia non est invidia, sed est proprie zelus, ut Phil. dicit 2. Reth. cap. 11. Quæ tristitia potest esse de bono honesto, puta si quis tristetur quod non habet virtutes, quas alius habet, et potest esse de bono utili quod in divitiis consistit, ut si quis tristetur se carere divitiarum copia, quas alius possidet. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille qui tale bonum possidet, est eo indignus: quæ tristitia non potest esse de bonis honestis; quia ex bonis honestis justus efficitur ille, qui ea habet: unde non possumus tristari quod aliquis habeat bonum virtutis, quia est tali bono indignus, quia eo ipso quod aliquis habet virtutes, est virtute dignus, quia per virtutes habens virtutes, fit bonus et dignus. Sed hujusmodi tristitia oportet ut semper sit de bonis utilibus, scilicet de temporalibus divitiis, ut Phil. dicit 2. Rhet. c. 9. Quarto modo aliquis tristatur de bono alterius, in quantum alter excedit ipsum in bonis, et hæc tristitia proprie dicitur invidia.

1.ª Conclusio. Tristitia qua aliquis dolet de bono alicujus, in quantum ex eo timetur nocumentum sibi, vel aliis, quæ tristitia est effectus timoris, ut dictum est, potest esse sine peccato.

Prob. quia Greg. dicit 22. Moral. cap. 11. « Evenire plerumque solet ut « non amissa charitate et inimici nos « ruina lætificet, et rursum ejus gloria « sine invidiæ culpa contristet, cum et « ruente eo, quosdam bene erigi credi- « mus, et proficiente illo, plerosque in- « juste opprimi formidamus. »

2.ª Conclusio. Tristitia, qua aliquis tristatur de bono alterius, non quia alter illud bonum habet, sed quia ille qui tristatur, eo bono caret, quæ tristitia dicitur zelus, si sit de bonis honestis, non solum non est peccatum, sed est laudabilis.

Prob. Quia Apost. dicit 1. Cor. 14. *Æmulamini spiritualia.*

3.ª Conclusio. Si zelus sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine pectato.

Manifestatur. Cum peccato quidem, si quis immoderate tristetur se non habere hujusmodi bona. Sine peccato vero, si quis moderate tristetur se non habere temporalia bona, et maxime si de hoc tristetur propter bonum finem.

Sententia Aristotelis.

De tristitia autem tertio modo accepta, scilicet qua quis tristatur, quia aliquis est indignus, ut habeat bona quæ habet, Phil. l. 2. Rhe, c. 9. arbitratus est non solum non esse malum, sed potius esse virtutem quamdam, quam ipse appellat nemesim, quæ pertinet ad bonos mores. Hoc autem ideo Phil. dixit, quia consideravit bona temporalia secundum se, prout possunt magna bona videri ab his qui æterna bona non respiciunt; tristari enim quod indignus magna bona possideat, ad virtutem et ad bonos mores pertinere videtur.

Reprobatio et vera sententia.

4.ª Conclusio. Tristitia de bonis temporalibus, quæ indigni possident, est peccatum.

Manifestatur. Tristitia de his quæ per divinam providentiam ordinantur, ut sic, est peccatum. Sed bona temporalia secundum fidei doctrinam, etiam indignis ex Dei dispositione proveniunt, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem. Ergo tristari de bonis indignis collatis, est peccatum.

Et ideo in sacra scriptura hujusmodi tristitia prohibetur secundum illud Psal. 36. «Nolli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem,» et in Psal. 72. dicitur. «Pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.

Ad id autem quod Phil. dicit, scilicet quod ista temporalia sunt magna bona et ideo si indignis conferantur, videtur esse tristandum, dicitur quod temporalia bona, in comparatione bonorum quæ bonis servantur, minima bona sunt: et ideo non debemus tristari, si malis conferantur á divina providentia, ad eorum correctionem, vel damnationem, ut dictum est.

5.ª Conclusio. Tristitia de bono alicujus, in quantum alter excedit eum, qui tristatur in bonis, quæ proprie invidia dicitur, semper est peccatum.

Prob. Dolere de eo, de quo est gaudendum, est peccatum. Sed invidia tristatur de eo, de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi. Ergo invidia est peccatum. Et hæc etiam est sententia Phil. 2. Rhet. c. 11. dicentis tristari esse pravum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod Hieron. locutus est de invidia, ut accipitur pro zelo, quæ potest esse sine peccato, ut dictum est in corpore.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod procedit de tristitia de bonis alienis, secundum primum modum, scilicet prout est timoris effectus, quæ tristitia potest esse sine peccato, ut in corpore probatum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod zelus distinguitur ab invidia, sicut dictum est; quia scilicet zelus est tristitia de bono alterius, quatenus non habetur ab eo qui tristatur. Invidia vero est tristitia de bono alterius, quatenus excedit bonum proprium. Unde zelus potest esse sine peccato, non autem invidia.

Ad 4. Neg. maior. Nihil enim prohibet peccatum esse etiam pœnam peccati; non quidem secundum se, sed ratione alicujus adjuncti, ut explicatum est 1. 2. quæst. 87. artic. 2.

ARTICULUS III.

Utrum invidia sit peccatum mortale.

Pro negativa. = Videtur, quod invidia non sit peccatum mortale.

1. Quod est in sensualitate, non est

peccatum mortale. Sed invidia est in sensualitate. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Maior prob., quia in sensualitate non potest esse mortale peccatum, sed solum in ratione, ut Aug. dicit 12. de Trin. c. 12.

Minor prob., quia tristitia, cum sit quædam passio, est in appetitu sensitivo.

2. Quod potest esse in infantibus, non est peccatum mortale. Sed invidia potest esse in infantibus. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Maior prob., quia in infantibus peccatum mortale esse non potest, cum careant usu rationis.

Minor probatur, quia August. lib. 1. conf. cap. 7. dicit. « Vidi ego et expertus sum zelantem puerum, nondum « loquebatur et intuebatur pallidus, amaro aspectu collactaneum suum.

3. Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi quæ non est virtus, sed passio, ut patet 2. Rheth. c. 9. Ergo invidia non est peccatum mortale.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod occidit spiritualiter, est peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter. Ergo invidia est peccatum mortale.

Minor probatur, quia Job. 5. dicitur. *Parvulum occidit invidia.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Invidia ex genere suo est peccatum mortale.

Probatur. Illud quod secundum rationem sui objecti contrariatur charitati, ex suo genere est peccatum mortale. Sed invidia secundum rationem sui objecti contrariatur charitati. Ergo invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Maior probatur, quia genus peccati ex objecto consideratur. Unde peccatum quod ex ratione sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud 1. Jo. 3. « Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres, est peccatum mortale.»

Minor prob., quia objectum invidiæ est idem quod objectum charitatis, scilicet bonum proximi, secundum contrarium motum. Nam charitas gaudet de bono proximi, invidia autem de eo tristatur, ut ex dictis art. 1. hujus q. patere potest.

2.ª Conclusio. Invidia ratione imperfectionis actus potest esse peccatum veniale.

Manifestatur. Nam (sicut dictum est quæst. præced. artic. 3. dum de accidia esset sermo, et fusius 1. 2. quæst. 72. art. 5. ad 1.) in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia: sicut in genere peccati adulterii primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ: ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui motus sunt peccata venialia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod invidia consideratur dupliciter. Uno modo, secundum imperfectum motum. Alio modo secundum perfectum et completum actum. Primo modo, est passio quædam, et est in sensualitate. Secundo vero modo, est in ratione. Ad formam igitur dicitur ad minorem, quod invidia secundum imperfectum motum est passio, et inde est in sensualitate, et non est peccatum nisi veniale.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod in infantibus invenitur solum invidia quæ est passio, cum in ipsis non sit usus rationis: unde talis invidia in eis nullum est peccatum.

Ad 3. Neg. minor. Opponitur enim invidia misericordiæ, quæ est charitatis

effectus, ut dictum est. Ad prob. dicitur quod invidia secundum Phil. 2. Rhet. c. 9. opponitur et nemesi et misericordiæ, sed secundum diversa. Invidia enim consideratur dupliciter. Uno modo, ex parte principalis objecti, quod est bonum proximi; tristatur enim invidia de bono proximi. Alio modo ex parte ejus, de cujus bono tristatur, qui scilicet est dignus, vel indignus habere bona, quæ habet. Ex parte igitur principalis objecti, invidia opponitur misericordiæ, quia invidia tristatur de bono proximi: misericordia vero tristatur de malo proximi: unde invidi non sunt misericordes, nec misericordes invidi esse possunt, ut Phil. ibidem dicit. Ex parte vero ejus, de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi. Nemesicus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Ps. 72. «Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.» Invidus autem tristatur de bono eorum, qui sunt digni: et quia prima contrarietas est magis directa, sequitur quod invidia proprie, et directe opponatur virtuti misericordiæ, quæ est proprius charitatis effectus, et per hoc quod opponatur ipsi charitati.

ARTICULUS IV.

Utrum invidia sit vitium capitale.

Pro negativa.=Videtur, quod invidia non sit vitium capitale.

1. Filia inanis gloriæ non est vitium capitale. Sed invidia est filia inanis gloriæ. Ergo invidia non est vitium capitale.

Maior prob., quia vitia capitalia distinguuntur contra filias vitiorum capitalium.

Minor prob., quia Phil. 2. Rhet. c. 10. dicit quod «amatores honoris et gloriæ magis invident.»

2. Gravissimum peccatum non potest esse vitium capitale. Sed invidia est gravissimum peccatum. Ergo invidia non potest esse vitium capitale.

Maior prob., quia vitia capitalia videntur esse leviora his quæ ex eis oriuntur: dicit enim Greg. 31. Moral. cap. 32. quod «prima vitia deceptæ menti «quasi sub quadam ratione se ingerunt. «Sed quæ sequuntur, dum mentem ad «omnem insaniam protrahunt, quasi bes«tiali clamore mentem confundunt.»

Minor prob., quia Greg. 5. Moral. c. 34. dicit. «Quamvis per omne vi«tium quod perpetratur, humano cordi «antiqui hostis virus infundatur, in hac «tamen nequitia tota sua viscera serpens «concutit, et imprimendæ malitiæ pestem «vomit.»

3. Videtur quod inconvenienter ejus filiæ assignentur. Assignat enim Greg. lib. 31. Moral. c. 31. quinque filias invidiæ quæ sunt: odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et afflictio in prosperis proximi. Hæc autem duo ultima idem esse videntur quod invidia. Ergo inconvenienter exultatio in adversis, et afflictio in prosperis proximi ponuntur filiæ invidiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. loco cit. ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

Determinatio.

Conclusio. Invidia est vitium capitale.

Prob. Accidia est vitium capitale ea ratione, quia homo ex ea impellitur ad aliqua facienda, ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Ergo eadem ratione invidia est vitium capitale.

Probatur conseq. quia sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino, ut dictum est quæst. præced. art. 4. ita invidia est tristitia de bono proximi, ut dictum est in art. præc.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod forte hac ratione moti Isidorus in l. 2. de summo bono, et Cassianus lib. 5. c. 1. de instit. Cœnobiorum non possuerunt invidiam inter capitalia vitia, qua scilicet viderunt ipsam manifeste ex inani gloria nasci. Dicitur tamen ad argumentum, negando maiorem. Non est enim contra rationem vitii capitalis, quod ipsum ex

alio oriatur. Sed hoc est contra rationem vitii capitalis, quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Ratio autem quare capitalibus vitiis non repugnet processus unius ex altero est, quia ut Greg. dicit 31. Moral. c. 31. « vitia tanta sibi conjunctione conjunguntur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles « inanis est gloria, quæ dum oppressam « mentem corrumpit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam « appetit, ne quis hanc adipisci valeat, tabescit. » Non est igitur necessarium, ut vitium capitale ex altero non procedat, sed hoc est necessarium, ut ex eo alia vitia procedant.

Ad 2. Dicitur quod invidia accipitur dupliciter. Uno modo, prout est tristitia de bonis aliorum, quatenus est diminutivum proprii boni et excellentiæ, de qua dictum est articulis præcedentibus: quædam vero est tristitia de fraterna gratia, secundum quod aliquis dolet de augmento divinæ gratiæ in proximis. Ad formam igitur dicitur quod si sermo sit de invidia primo modo, secundum quod superius fuit diffinita, neg. minor. Non est enim hujusmodi invidia gravissimum peccatorum. Ad prob. dicitur quod ex verbis illis, non habetur quod invidia sit maximum peccatorum, sed quod quando diabolus invidiam suggerit. ad hoc hominem inducit quod principaliter ipse diabolus in corde habet: quod enim diabolus præcipue contra nos intendit, est nostram mortem procurare, quam mortem per invidiam in orbem introduxit, ut ibidem Greg. subdit. Si vero sermo sit de invidia secundo modo, conceditur quidem minor. Sic enim est gravissimum peccatorum, non quidem capitale, sed in Spiritum Sanctum, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod numerus filiarum invidiæ sic potest sumi. In conatu enim invidiæ est aliquid tamquam principium, et aliquid tamquam medium, et aliquid tamquam terminus: principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius, et hoc dupliciter fieri potest: vel in occulto et sic est prima filia invidiæ, quæ dicitur susurratio, vel manifeste et est secunda filia, quæ dicitur detractio. Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest; et sic est tertia filia invidiæ, quæ dicitur exultatio in adversis; aut non potest; et sic est quarta filia invidiæ, quæ dicitur afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio: quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium: odimus enim ea quæ nos contristant, ut q. 34. art. 6. dictum est: et sic est ultima filia invidiæ quæ est odium.

Quinque igitur sunt filiæ invidiæ.

Prima est susurratio, quæ est qua invidus diminuit gloriam proximi in occulto.

Secunda est detractio, quæ est qua invidus diminuit gloriam proximi manifeste.

Tertia est exultatio in adversis proximi.

Quarta est afflictio in prosperis.

Quinta est odium, ad quod motus invidiæ terminatur.

Ad id autem, quod objicitur in contrarium contra duas penultimas assignatas filias, dicitur quod afflictio in prosperis consideratur dupliciter. Uno modo, in quantum aliquis tristatur de prosperis alicujus secundum quod habent gloriam quamdam: et sic afflictio est ipsamet invidia et non filia invidiæ. Alio modo, in quantum prospera proximi eveniunt contra conatum voluntatis invidentis, qui nititur hanc prosperitatem impedire, et sic est non ipsa invidia, sed ejus filia. Exultatio autem in adversis non est ipsa invidia, sed ejus filia ex ea sequens. Nam ex tristitia de bono proximi quæ est invidia, sequitur exultatio de malis ejusdem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 36.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis: quod invidia est tristitia. Insinuatur autem per hoc, quod de invidia ipsius Cain videntis munera fratris, non autem sua, fuisse accepta Deo, dicitur Gen. 4. "Iratus est Cain vehementer, et concidit vultus ejus." Hoc est Cain cum invidiam in fratrem concepit et iram, idest animum vindictæ contra eumdem; ex quo factum est, ut concideret vultus ejus, ut tristitiam internam in vultu demonstraret. Quando enim tristatur quis, tunc concidit vultus ejus, idest color vivax cadit de vultu ejus, etc. ut dicitur ar. 2. in arg. 3. ex Greg. Item per hoc, quod dicitur Psal. 111. "Peccator videbit, et irascetur; dentibus suis fremet, et tabescet." Item per hoc, quod Gen. 30. introducitur, Rachel sterilem invidisse sorori suæ fœcundæ, et contristatam esse. Item per hoc, quod 1. Reg. 18. introducitur, Saul invidisse Davidi ex eo, quod mulieres cantantes sibi mille, Davidi autem decem millia dederunt, et tunc dicitur fuisse præ invidia valde contristatus. Item per hoc, quod Esdræ 4. narratur, quod ædificantibus templum filiis Juda post reditum de Babylone; gentes, quæ erant in circuitu, et quæ eis invidebant, doluerunt. Item per hoc, quod Nehemiæ 5. dicitur, quod "Sanaballath, et Tobias invidi contra judæos, audientes, quod venisset homo quærens prosperitatem filiorum Israel, contristati sunt afflictione magna." *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim, consolideturque doctrina præsens angelica.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod invidia est peccatum. Insinuatur autem per hoc, quod Galat. 6. dissuadetur in ly: "Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem invidentes." Illud enim, quod interdicitur in sacra scriptura peccatum est; ut supra q. 35. art. 1. arg. contra. Item per hoc, quod Joan. 3. cohibentur á Joanne Baptista sui discipuli zelantes male pro eo, et dum dicebant; "Rabbi, quem tu baptizasti, ecce ipse baptizat, et omnes veniunt ad illum." Item per hoc, quod Act. 13. vituperantur judæi, eo, quod "videntes Paulum, et Barnabam prædicare, tota civitate conveniente, repleti sunt zelo." Et cap. 17. vituperantur judæi, eo, quod videndo conversionem multorum ad Christum, "zelantes concitaverunt civitatem contra Apostolum, et socios." Zelus vero sumitur in his locis pro invidia. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis fuisse, quod invidia est peccatum mortale. Insinuatur vero ab oppositis per hoc quod dicitur 1. Cor. 13. *Charitas non cogitat malum.* Item ibidem; *Charitas congaudet veritati.* Item ibidem; *Charitas non æmulatur.* Per hæc siquidem declaratum esse relinquitur, quod æmulatio, idest invidia proprie dicta non stat cum charitate, sed opponitur ei: et consequenter, quod talis invidia est mortale peccatum; utpote charitatem qua vivit anima, excludens. Rursum. Si charitas congaudet veritati, idest (ut idem Apostolus exponit 1. Corinth. 12.) facit, quod si gloriatur unum membrum, congaudeant alia membra: hoc est (applicando) facit, hominem á se inhabitatum gaudere de bono proximi: utique per illud dictum declarasse se voluit Apostolus: quod invidia, ut quæ doleat de bono proximi, est peccatum directe operans contra charitatem: et consequenter, quod est peccatum mortale. Præterea. Si charitas non cogitat malum; utique per hoc monstratur, quod illud, quod cogitat malum, contraponitur charitati: et ideo, quod est peccatum mortale. Hoc autem est invidia, quæ (ut patet) semper cogitat, imo et desiderat, et machinatur malum proximo. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito positum esse á Greg. 31. Moral. quod invidia est vitium capitale. Item merito, illud idem insinuatum fuisse á scripturis; puta per hoc, quod narrat frequenter, quod ex invidia nascuntur, vel nata sunt alia vitia. Ut in lib. Sap. c. 2. adjuncto Gen. monstratur, quod

ex invidia diaboli, et tentatio contra hominem varia, et mors introivit in orbem terrarum. Item Gen. 4. quod ex invidia Cain natum fuit homicidium Abel fratris sui. Et c. 26. quod ex invidia palæstinorum contra Isaac factum est, quod ipsi obstruxerunt puteos ipsius. Et c. 37. quod ex invidia fratrum contra Joseph natum fuit, quod voluerunt eum occidere, quod miserunt eum in cisternam, quod vendiderunt eum hismaelitis. Item Dan. 6. ex invidia principum, et Satraparum contra Danielem ortum est, quod ii quærebant occasionem, ut eruerent Danielem ipsum ex latere, et tam stricta amicitia Regis. Item Matthæi 26. 27. Marc. 14. 15. Luc. 22. 23. Joan. 11. 18. 19. ex invidia judæorum contra Salvatorem nostrum quot, quantaque mala tum in dictis, tum in factis orta fuere? Vide et passim per Evangelia, et per testamentum vetus, multa vitiosa ex invidia fuisse derivata, et, cum hæc videris, scito; inde per hoc, ab effectu isto, quod scilicet habet filias, significari, quod invidia est vitium capitale. *Secundo* vides: etc

---

QUÆSTIO TRIGESIMA SEPTIMA,

DE DISCORDIA, QUÆ OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis quæ opponuntur paci: et primo de discordia, quæ est in corde; secundo de contentione, quæ est in ore; tertio de his quæ pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, et bello, ac seditione.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum discordia sit peccatum.

Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I.

Utrum discordia sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod discordia non sit peccatum.

1. Recedere ab alterius voluntate, non est peccatum. Sed discordia est recedere ab alterius voluntate. Ergo discordia non est peccatum.

Maior prob., quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola divina: unde discordare á voluntate Dei, est quidem peccatum, non autem discordare á voluntate proximi.

2. Illud ad quod aliquis alios licite inducit, non est peccatum. Sed ad discordiam aliquis alios licite inducit. Ergo discordia non est peccatum.

Maior prob., quia quicumque inducit aliquos ad peccandum et ipse peccat.

Minor prob., quia dicitur Act. 23. «Sciens Paulus, quia una pars esset saducæorum et altera pharisæorum, exclamavit in concilio: viri fratres, ego «pharisæus sum, et filius pharisæorum «de spe, et de resurrectione mortuorum «ego judicor: et cum hoc dixisset, facta «est dissensio inter pharisæos et seducæos.» In quo tamen Apostolus Paulus non peccavit.

3. Quod invenitur in sanctis viris, non est peccatum. Sed discordia invenitur in sanctis viris. Ergo discordia non est peccatum.

Maior prob., quia in sanctis viris peccatum, saltem mortale non invenitur.

Minor prob., quia Act. 15. dicitur: «facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem.»

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod excludit á regno Dei, est peccatum mortale. Sed discordia excludit á regno Dei. Ergo discordia est peccatum mortale.

Maior prob., quia nihil excludit á regno Dei, nisi peccatum mortale.

Minor prob., quia Gal. 5. *Dissensiones*, idest discordiæ ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.*

Determinatio.

Distinctio. Discordia est duplex; quædam est, per quam per se tollitur concordia quæ est effectus charitatis: quæ-

dam vero est, per quam per accidens tollitur concordia.

Manifestatur: discordia per quam tollitur concordia charitatis per se, est illa qua aliquis scienter, et ex intentione dissentit á bono divino et á bono proximi, in quo debet consentire. In humanis enim actibus et motibus, illud dicitur esse per se, quod est ex intentione agentis et moventis. Discordia vero, per quam per accidens tollitur charitatis concordia, est quando præter intentionem quis discordat á bono divino, vel á bono proximi. In humanis enim dicitur per accidens, quod est præter intentionem: unde quando sunt duo, quorum uterque intendit bono divino, vel proximi consentire, tamen unus credit hoc esse bonum, alius autem opinatur hoc non esse bonum, tunc est inter eos discordia, quæ per accidens est contra bonum divinum et proximi.

1.ª Conclusio. Discordia quæ per se tollit concordiam charitatis, ex suo genere est peccatum mortale.

Probatur. Quod opponitur charitati, est ex suo genere peccatum mortale. Sed discordia quæ per se tollit concordiam charitatis, opponitur charitati. Ergo discordia quæ per se tollit concordiam, ex suo genere est peccatum mortale.

Maior patet ex superius pluries dictis. Omne enim, quod charitati quæ est animæ vita opponitur, mortale est.

Minor prob., quia concordia ex charitate causatur, ut dictum est q. 29. ar. 1. in quantum charitas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum; secundario autem bonum proximi. In quantum igitur discordia opponitur hujusmodi concordiæ, opponitur simul charitati, et hac ratione est ex suo genere peccatum mortale.

2.ª Conclusio. Discordia hæc ratione primi motus potest esse veniale peccatum.

Manifestatur. Quia primi motus peccatorum, propter imperfectionem actus, sunt peccata venialia.

3.ª Conclusio. Discordia quæ solum per accidens tollit concordiam, non est peccatum, nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur.

Prob. Peccatum mortale repugnat charitati. Sed hujusmodi discordia non repugnat charitati. Ergo non est peccatum.

Minor probatur, quia concordia quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non opinionum. Unde si duo habeant voluntates ordinatas in bonum Dei et proximi, et tamen discordent in opinione, an hoc quod occurrit modo agendum, sit ordinatum ad bonum Dei et proximi, erit inter eos unio voluntatum cum discordia opinionum. Unde hoc poterit esse sine peccato, dummodo neutra opinio sit cum ignorantia eorum quæ sunt de necessitate salutis.

Corol. Ex quibus patere potest, quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum discordantis, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit. Quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit á bono alterius: et uterque diligit bonum proprium. Et aliquando sine peccato utriusque, ut dictum est, vel scilicet quia discordant in opinione solum, vel propter imperfectionem actus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod voluntas hominis potest dupliciter considerari: uno modo, secundum se: alio modo, secundum quod est regulata á voluntate divina. Tunc ad maiorem dicitur, quod si sermo sit de voluntate humana secundum se, non est peccatum ab ea discordare, quia sic voluntas unius hominis non est regula voluntatis alterius. Si vero sit sermo de voluntate unius hominis, ut regulata á Dei voluntate, peccat qui ab ea discordat, quia voluntas sic considerata, scili-

cet ut regulata á divina regula, fit consequenter, et ipsa regula regulata secundum propriam regulam, á qua non licet sine peccato discordare, sicut nec licet discordare á divina voluntate. Neg. igitur absolute maior. Et ad prob. neg. assumptum: voluntas enim unius, ut á Deo regulata est regula alterius.

Ad 2. Dicitur, quod sicut concordia est duplex, scilicet concordia in bono, et concordia in malo; ita duplex est discordia; quædam, per quam tollitur concordia bona; quædam, per quam tollitur concordia mala: inducere aliquos ad discordiam, per quam tollitur concordia bona, est grave peccatum: unde dicitur proverb. 6. *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus*: et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias*. Causare autem discordiam, per quam tollitur mala concordia est laudabile: et ratio utriusque est quia sicut voluntas hominis adhærens Deo, est quædam regula recta, á qua peccatum est discordare: ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, á qua bonum est discordare: unde qui facit discordare concordantes in malo, laudabiliter facit. Qui vero facit discordare concordantes voluntates in bono, perverse facit.

Ad formam igitur argumenti neg. minor. Non enim licet inducere aliquos ad discordiam tollentem bonam concordiam. Ad prob. dicitur, quod Apost. Paulus posuit dissentionem inter eos, qui erant in malo concordes, non intendens dissensionem, sed sui defensionem, de qua Dominus de se dicit Matth. 10. *Non veni pacem mittere in terram, sed gladium*.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens et non per se. Uterque enim intendebat bonum: Barnabas enim volebat assumere Joannem, qui cognominabatur Marcus, in quodam itinere quod facturi erant; Paulo autem hoc non videbatur conveniens, quadam ratione, de qua in dicto capite fit mentio: et hæc diversitas opinionis ad humanum defectum pertinebat. Non enim hæc controversia erat circa ea quæ sunt de necessitate salutis.

Potest etiam dici, quod hæc dissentio inter Paulum, et Barnabam fuerit ex divina providentia ordinata propter utilitatem quæ inde secuta est, cum ex hoc in diversas partes ierint ad prædicandum Evangelium, ut ibi dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.

Pro negativa. — Videtur, quod discordia non sit filia innanis gloriæ.

1. Filia iræ non est filia inanis gloriæ. Sed discordia est filia iræ. Ergo discordia non est filia inanis gloriæ.

Maior prob., quia ira est aliud vitium ab inani gloria.

Minor prob., quia Prover. 15. dicitur. *Vir iracundus provocat rixas.*

2. Quod procedit ab invidia, non est filia inanis gloriæ. Sed discordia procedit ab invidia. Ergo discordia non est filia inanis gloriæ.

Minor prob. Ex eo, quod separat, procedit discordia. Sed invidia separat. Ergo ex invidia procedit discordia.

Maior hujus prob., quia discordia nil aliud est, quam quædam separatio voluntatum.

Minor hujus prob., quia Aug. dicit tract. 32. super Jo. exponens illud, quod habetur Jo. 7. *Nondum erat spiritus datus: livor* (idest invidia) *separat, charitas jungit.*

3. Quod est vitium capitale, non est filia inanis gloriæ. Sed discordia est vitium capitale. Ergo discordia non est filia inanis gloriæ.

Maior patet. Quia quod est vitium capitale, non ponitur filia alterius.

Minor prob. Illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed ex discordia multa mala oriuntur.

Ergo discordia est vitium capitale.

Minor hujus prob., quia super illud Matth. 12. *Omne regnum contra se divisum desolabitur*, dicit Hier. *Quomodo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. Moral. cap. 31. ponit discordiam filiam inanis glorsæ.

Determinatio.

Conclusio. Discordia convenienter ponitur filia inanis gloriæ.

Prob. Illud per quod unusquisque sequitur, quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, procedit ab inani gloria. Sed discordia est qua unusquisque sequitur, quod suum est, et recedit ab eo, quod alterius est. Ergo discordia est filia inanis gloriæ.

Maior prob., quia quod voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sua sunt, præfert his quæ sunt aliorum: quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam, seu ad inanem gloriam.

Minor prob., quia discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Est igitur discordia sequi inordinate suum, et recedere ab eo, quod est alterius.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod rixa non est idem, quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in dijunctione motuum voluntatis quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dicta.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illud quod procedit ab invidia, non potest procedere ab inani gloria secundum unam, et eamdem rationem, tamen secundum diversas rationes potest idem ab utraque oriri. Tunc ad minorem dicitur, quod discordia dupliciter consideratur. Uno modo, ratione termini á quo, idest ut est recessus á voluntate alterius. Alio modo ratione termini, ad quem, ut est accessus ad hoc, quod est sibi proprium. Quantum ad primum, causatur ex invidia, ut optime ratio, et authoritas probant. Quantum vero ad secundum, causatur ex inani gloria, ut ostensum est in corpore. Et quia in quolibet motu, terminus ad quem est potior termino á quo (finis enim est potior principio) potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque secundum diversam rationem procedat.

Ad 3. Neg. minor Ad minorem prob. et ad ejusdem prob. dicitur, quod ideo concordia parvæ res crescunt, et per discordiam maximæ dilabuntur, quia « virtus quanto est magis unita, tanto est « fortior et per separationem diminui- « tur, » ut dicitur in lib. de causis propos. 17. Unde patet quod per hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum. Non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum á discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 37.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem tum directam, (hæc est in corp.) tum indirectam (hæc est solutio argumentorum) destruas errores pestiferos *Calvini*, dicentis: quod renunciare institutiones majorum, sive ab eis recedere, non modo est integrum, sed et honestum, et pium, et salutare. Item *Brentii* dicentis: quod judi-

cio proprio ita standum est, ut nullo modo licitum sit in causa æternæ salutis alienæ sententiæ ita inhærere, ut eam sine proprio judicio amplectamur. Patet enim hic totum contrarium: quod scilicet est peccatum mortale discordare á voluntate majorum, imo et alterius proximi regulata á regula divina. Sed dices. Nescio, an voluntas majorum, vel alicujus alterius, sit in hoc speciali negotio regulata á regula divina. Verum cavillo huic, in quantum tangit inferiores proximos, respondetur: te minus scire hoc ipsum de voluntate tua in tali facto, quoniam nemo constituitur judex suiipsius, cum tamen possit laudabiliter alterius subvenire judicium: ut patet de medico etiam corporali. In quantum autem de superioribus cavillatur, jam responsum est in corollario post respon. *ad primum*. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errores illos merito damnari á Psal. 76. per hoc, quod dicit Domino: *Deduxisti populum tuum in manu Moysi, et Aaron.* Signanter enim ibi ad litteram (*quandoquidem omnia in figura contingebant illis,* 1. Cor. 10.) quod populus Dei, qui nunc est, ducendus erat á Deo ad terram promissionis cœlestem in manu majorum suorum tenentium locum Moysi, et Aaron. Hoc est. Si homines esse volunt populus Dei, atque in cœlorum regnum introduci, debent vivere in obedientia suorum majorum fidelium, maximeque summi Pontificis. Alioquin neque populus Dei, neque ipsi salvari poterunt umquam. De Aaronis majoritate, ut figurato huic deservit, vide concilium *Hispalense* 2. in libro, qui prætitulatur veritates aureæ super legem veterem l. Levit. c. 8. concl. 2. Item et merito damnari ab Apostolo ad Galat. 6. per hoc, quod dissensiones, idest discordiæ ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Discordare ergo, á superioribus maxime, est peccatum mortale; secundum planum sensum Apostoli. Item damnari á concilio Lateranensi sub Innoc. III. in de sum. Trin. et fid. cath. cap. firmiter. Ibi enim circa finem inquit: quod nullus extra Ecclesiam Catholicam salvari potest. Item á concilio Florentino sess. ultim. in litteris sanctæ unionis. Ibi enim de primatu sedis Apostolicæ, et Romani Pontificis, cui tamquam patri nobis dato á Christo obedire tenemur, optime definit. Vide et prædictos errores abundantissime damnari á veritatibus aureis super legem veterem, lib. Gen. 16. concl. 5. et Exod. 18. concl. 1. Item num. 2. concl. 10. c. 4. concl. 3. et c. 12. concl. 9. et c. 13. concl. 7. Adhuc ibid. c. 14. concl. 13. 14. et c. 21. concl. 8. et c. 23. concl. 5. Vide etiam Addit. ar. num. 413. cum Eluc. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod discordia est filia superbiæ, seu inanis gloriæ. Insinuatur autem per hoc, quod 2. Reg. 15. narratur, quod Absalon rebellionem, quæ est maxima discordia, contra patrem concepit; supponendo, ipsum ex inani gloria consequendæ laudis apud plebem motum. Item per hoc, quod num. 16. narratur de illa magna discordia Chore, et sequacium contra Moysen. Quam discordiam voluntatum, et expresserunt; quando mandanti Moysi, ut ad se venirent, responderunt; *Non venimus.* Hanc eorum discordiam processisse ex inani gloria consequendi applausus apud populum, expressit Moyses dicendo illis: *Multum erigimini filii Levi. Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus, quod semper intelligitur, bene consideratis, et applicatis etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA OCTAVA,

DE CONTENTIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de contentione.

Circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum contentio sit peccatum mortale.

Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

Utrum contentio sit peccatum mortale.

Pro negativa.=Videtur, quod contentio non sit peccatum mortale.

1. Quod invenitur in viris spiritualibus, non est peccatum mortale. Sed contentio invenitur in viris spiritualibus. Ergo contentio non est peccatum mortale.

Minor prob., quia Lucæ 22. dicitur: *facta est contentio inter discipulos* Jesu, *quis eorum esset maior.*

2. Quod placet viro bene disposito, non est peccatum mortale. Sed contentio placet viro bene disposito. Ergo contentio non est peccatum mortale.

Maior prob., quia nulli viro bene disposito debet placere peccatum mortale.

Minor prob., quia contentio placebat Apostolo Paulo, qui ad Philipp. 1. dicit, *quidam ex contentione Christum annunciant.* Et postea subdit, *et in hoc ego gaudeo, sed et gaudebo.*

3. Illud quod potest fieri, non aliquo animo malignandi, sed cum intentione boni, non est peccatum mortale. Sed contentio potest fieri, non aliquo animo malignandi, sed cum intentione boni. Ergo contentio non est peccatum mortale.

Minor prob., quia contingit quod aliqui in judicio vel in disputatione contendunt, non cum aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt. Unde super illud 1. Reg. 4. *Accidit quadam die.* etc. dicit Glossa: *catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur.*

4. Job videtur contendisse cum Deo, et tamen non peccavit. Ergo contentio non est peccatum.

Antecedens quoad primam partem probatur, quia Job 39. dicitur: *numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit.*

Quoad secundam partem probatur, quia Dominus de Job dicit: *non estis loculi rectum coram me, sicut servus meus Job*, Job cap. ult.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omne, quod excludit á regno Dei, et contrariatur præcepto, est mortale peccatum. Sed contentio excludit á regno Dei, et contrariatur præcepto. Ergo contentio est peccatum mortale.

Prima pars minoris probatur, quia ad Galatas 5. contentio numeratur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt, ut ibidem subditur.

Altera pars ejusdem minoris probatur: 2. Tim. 2. Apostolus præcipit Timotheo, dicens, *noli verbis contendere.*

Determinatio.

Quid sit contentio.

Contentio est quæ importat quamdam contrarietatem in locutione, sicut discordia importat quamdam contrarietatem in voluntate: contendere enim est verbis contra aliquem tendere. Et propter hoc etiam, cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quæ ponitur á Tullio 4. Rhet. unus color rhetoricus, qui dicit: *contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto. Habet assentatio* (idest adulatio) *jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert.*

Distinctio. In contrarietate locutionis, quæ est contentio, duo possunt considerari. Primum est intentio contendentis: alterum est modus qui servatur in contendendo. Intentio contendentis ad duo potest se extendere: vel enim intendit sua contentione contrariari veritati, vel intendit contrariari falsitati. Si intendat contrariari veritati, contentio est vituperabilis; si intendat contrariari falsitati, contentio est laudabilis.

Subdistinctio. Modus autem contendentis in contentione servatus potest esse duplex: vel est moderatus et conveniens personis et negotiis: vel est immo-

deratus, excedens convenientiam personarum et negotiorum. Prior modus est laudabilis. Unde Tullius, dicit 2. Rhetor. quod *contentio est oratio alicujus ad confirmandum vel confutandum accomodata.* Si autem modus contendentis excedat convenientiam personarum et negotiorum, est vituperabilis.

1.ª Conclusio. Contentio quæ importat impugnationem veritatis, et inordinatum modum, est peccatum mortale.

Manifestatur, quia hoc modo Ambrosius ex Glossa ordinaria ad Romanos 1. contentionem diffinit, dicens: *contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.*

2.ª Conclusio. Contentio quæ significat impugnationem falsitatis cum debito modo acrimoniæ, non est peccatum, sed laudabilis.

Hæc patet, quia hujusmodi contentio laudabilem habet finem (qui est falsitatis impugnatio) et laudabilem modum.

3.ª Conclusio. Contentio, quæ est impugnatio falsitatis cum inordinato modo, non est peccatum mortale, sed potest esse veniale.

Manifestatur. Non est peccatum mortale, quia finis est bonus: potest esse veniale, quia modus non est conveniens.

4.ª Conclusio. Contentio qua falsitas impugnatur, si fiat cum tanta inordinatione modi, quod ex hoc generetur scandalum aliorum, potest esse peccatum mortale.

Manifestatur, quia cum Apostolus dixisset 2. ad Tim. 2. *noli verbis contendere*; subdit, *ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: contentio enim, quæ est peccatum, non invenitur in viris spiritualibus. Ad probationem dicitur, quod contentio quæ facta est inter discipulos, non erat peccatum ex parte intentionis: intentio enim eorum non erat impugnare veritatem, sed unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erant contendendum, scilicet de primatu honoris, et hoc eis contingebat, quia nondum erant spirituales, ut Glossa ordin. ibidem dicit. Unde et Dominus eos consequenter compescuit.

Ad 2. Dicitur, quod in prædicatione contentiosa eorum de quibus Apostolus loquitur, duo erant consideranda, scilicet intentio sic prædicantium, et effectus qui ex eorum actione sequebatur. Quoad intentionem erant reprehensibiles, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent; impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc, quod putabant se suscitare pressuram Apostolo veritatem fidei prædicanti, ut scilicet audiens Paulus eos usurpare officium sibi commissum, turbaretur, et ex hoc adderetur afflictio afflicto Paulo tunc in vinculis existenti. Alterum considerandum in hac contentiosa prædicatione est fructus qui ex ea sequebatur; hac enim occasione Christi fides annunciabatur, et de hoc gaudebat Apostolus. Unde subdit: quid enim? dum omni modo, sive per occasionem, sive per veritatem Christus annuncietur, et in hoc gaudeo, sed et gaudebo. Ad formam igitur negatur minor. Ad probationem dicitur, quod Apostolo non placebat contentio, sed ejus effectus, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod contentio potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum completam rationem contentionis, prout est impugnatio veritatis: alio modo, secundum incompletam rationem, prout significat solum quamdam acrimoniam locutionis. Si accipiatur primo modo, ille in judicio contendit, qui veritatem justitiæ impugnat; et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ; si vero accipiatur contentio secundum imperfectam rationem, potest dici contendere etiam ille qui veritatem justitiæ in judicio, et veritatem doctrinæ in disputatione defendit, si hoc

faciat cum quadam acrimonia locutionis. Ad formam igitur negatur minor; contentio enim secundum propriam rationem non potest sine animo malignandi et sine mala intentione fieri: quæ faciunt ipsam contentionem esse peccatum mortale. Ad probationem dicitur, quod ille qui in judicio contendit ut veritatem justitiæ tueatur, etiam cum acrimonia locutionis, non contendit secundum propriam rationem contentionis. Et ille qui contendit cum hæreticis, ut veritatem fidei tueatur cum debito modo, non proprie contendit: hæreticus vero volens defendere falsitatem, proprie cum catholico contendit et mortaliter peccat.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod contentio in illis verbis accipitur communiter pro disputatione: dixerat enim Job 13. *Ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio.* Non tamen intendens veritatem impugnare, sed solum á Deo inquirere: nec in hujusmodi inquisitione intendebat aliqua inordinatione animi vel vocis uti.

ARTICULUS II.

Utrum contentio sit filia inanis gloriæ.

Pro negativa.=Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ.

1. Quod pertinet ad invidiam, non potest esse filia inanis gloriæ. Sed contentio pertinet ad invidiam. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Minor probatur. Zelus pertinet ad invidiam. Sed contentio affinitatem habet ad zelum, secundum illud 1. ad Cor. 3. «Cum sit inter vos zelus et contentio, «nonne carnales estis, et secundum ho«minem ambulatis?» Ergo contentio pertinet ad invidiam.

2. Quod est ex ira, non est filia inanis gloriæ. Sed contentio est ex ira. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Minor prob. Clamor oritur ex ira, ut Gregorius dicit 31. Moral. cap. 31. Sed contentio cum clamore quodam est. Ergo contentio est ex ira.

3. Quod provenit ex defectu scientiæ, non potest dici filia inanis gloriæ. Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Maior prob., quia scientia, inter alia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud 1. ad Cor. 8. *Scientia inflat.*

Minor prob., quia veritas per scientiam cognoscitur, non impugnatur, ut contentiosus facit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. Moralium cap. 31. ponit contentionem filiam inanis gloriæ.

Determinatio.

Conclusio. Contentio est filia inanis gloriæ.

Prob. Illud per quod unusquisque, quod sibi videtur, defendit, debet dici filia inanis gloriæ. Sed contentio est per quam unusquisque quod sibi videtur, defendit. Ergo contentio est filia inanis gloriæ.

Maior probatur á simili de discordia de qua dictum est, quod ponitur filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit, et hoc ex superbia sive inani gloria procedit, cujus proprium est quærere propriam excellentiam. Sicut igitur ex inani gloria procedit, ut discordantes in corde in propriis stent; ita ex eadem radice inanis gloriæ procedit ut contendentes illud, quod unusquisque sibi videtur, defendat verbo. Et sic eadem ratione discordia et contentio ponitur filia inanis gloriæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod contentio, sicut et de discordia dictum est, potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad id á quo recedit: alio modo, quantum ad id in quo sistit. Si consideretur contentio in quantum discordat ab eo cum quo contendit, habet affinitatem

cum invidia, cujus proprium est separare, ut de discordia dictum est quæstione præcedenti art. 2. ad 2. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et cum inani gloria, in quantum scilicet in proprio sensu statur. Et quia terminus potior est, ideo simpliciter ad inanem gloriam spectare dictum est.

Ad 2. Negatur minor. Ad minorem probationis dicitur, quod clamor non est principale in contentione de qua loquimur, sed assumitur ad finem impugnandæ veritatis, et ideo non oportet ut ex eodem derivetur contentio ex quo derivatur clamor, sed potest unum ex uno, et alterum ex altero provenire. Et sic potest esse quod clamor sit ex ira, et contentio ex inani gloria.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt, præcipue á bonis, etiam sibi invicem contrariis, sicut cum aliquis superbit de humilitate. Est autem hujusmodi derivatio, non per se, sed per accidens: secundum quem modum nihil prohibet contrarium ex contrario oriri. Et ideo non inconvenit ea, quæ ex superbia vel ex inani gloria per se et directe oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur. Potest igitur contentio provenire ex defectu scientiæ, et tamen ex superbia procedere, quia et ipsa superbia ex defectu scientiæ occasionaliter oritur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 38.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis insinuatum esse; quod contentio est peccatum mortale. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Rom. 1. "Repletos omni iniquitate, *etc.* contentione, *etc.* qui talia agunt, digni sunt morte." Item Rom. 2. "His, qui sunt ex contentione, *etc.* ira, et indignatio, tribulatio, et angustia." *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod contentio oritur ex superbia, vel inani gloria. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur Deut. 31. "Scio contentionem tuam, et cervicem tuam durissimam: adhuc vivente me, et ingrediente vobiscum semper contentiose egistis contra Dominum." Ac si aperte dicatur; Ex cervice tua durissima, hæc est superbia, quæ *currit adversus Deum erecto collo. Job.* 15. contentio tua processit, qua semper contra Dominum contentiose egisti. Item per hoc, quod ad superbos, seu inani gloria ad loquendum motos dixit Job. c. 6. *Respondete, obsecro, absque contentione.* Hoc est. Nolite adduci á vana gloria ad respondendum; sed, ut subdit, á desiderio vero inveniendæ veritatis pro judicando eo, quod justum est, idest, ut possitis juste judicare. Unde mox sequitur; *Loquentes id, quod justum est, judicate.* Item et clarius per illud dictum Philippen. 2. "Nihil per contentionem, neque per inanem gloriam; sed in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes." Ecce, quod secundum Apostolum ex inani gloria nascitur, quod quis aliquid agat per contentionem. Unde et ex opposito vanæ gloriæ, idest ex humilitate nascitur quod aliquis alium sibi superiorem arbitretur, idest ex humilitate nascitur contrarium contentionis. Quando enim arbitratur quis alium sibiipsi in opinione superiorem; tunc non audet, neque vult contendere cum illo, sed absque ulla contentione cedit ei, et quidem faciliter, ut patet. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA NONA,

DE SCHISMATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus; quæ sunt schisma, rixa, seditio, et bellum.

Primo ergo circa schisma quæruntur quatuor.

Primo, utrum schisma sit speciale peccatum.

Secundo, utrum sit gravius infidelitate.

Tertio de potestate schismaticorum.

Quarto de pœna eorum.

ARTICULUS I.

Utrum schisma sit peccatum speciale.

Pro negativa.=Videtur, quod schisma non sit peccatum speciale.

1. Facere scissuram, non est peccatum speciale. Sed schisma scissuram sonat, ut Pelagius Papa dicit, et habetur 24. qu. 1. cap. 1. *schisma*. Ergo schisma non est peccatum speciale.

Maior prob., quia omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud Isaiæ 59. *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.*

2. Illud per quod homo fit inobediens præceptis Ecclesiæ, non est peccatum speciale. Sed schismatici illi esse dicuntur, qui Ecclesiæ non obediunt. Ergo schisma non est peccatum speciale.

Maior prob., quia per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ: et hoc, quia *peccatum est cœlestium inobedientia mandatorum*, ut Ambrosius dicit libro de Parad. cap. 8.

3. Schisma non differt ab hæresi. Ergo schisma non est speciale peccatum contra alia peccata infidelitatis distinctum.

Antec. prob., quia sicut schisma divisionem importat, ira hæresis dividit hominem ab unitate fidei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus libro 20. contra Faustum cap. 3. distinguit inter schisma et hæresim, dicens quod «schisma est eadem «oppinantem atque eodem ritu colentem, «quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio: hæresis vero diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia.» Ergo schisma non est generale peccatum.

Determinatio.

Quid significet schisma.

Schisma dicitur quod directe et per se opponitur unitati.

Manifestatur. Nam *nomen schismatis* secundum Isid. lib. 8. cap. 3. Etym. *á scissura animorum vocatum est*: et quia scissio opponitur unitati, sequitur quod et schisma unitati opponatur.

In forma. Scissura opponitur unitati. Sed schisma á scissura dicitur secundum Isidorum. Ergo schisma est quod opponitur per se unitati.

Manifestatur specialiter hæc schismatis descriptio, quoad illud verbum, directe et per se. Pro quo est sciendum quod ad rationem schismatis non sufficit ut quis faciat aliquid unitati repugnans, sed oportet ut intendat divisionem et scissuram: sicut enim in naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem, ita in moralibus in quibus id quod est intentum, est per se; et quod non est intentum, est per accidens. Ad constituendam igitur rationem schismatis, necessarium est ut scissio sit per se intenta, alioquin rationem schismatis habere non potest, etiam si sequatur scissio et divisio, ut patebit magis in responsione ad primum.

Conclusio. Peccatum schismatis proprie est speciale peccatum.

Probatur. Quod opponitur principali unitati Ecclesiæ, quam charitas facit, et per quod quis se ab hac unitate separare intendit, est speciale peccatum. Sed schisma proprie opponitur principali unitati Ecclesiæ, quam charitas facit, et est quo quis se ab hujusmodi unitate separare intendit. Ergo schisma est speciale peccatum.

Maior est manifesta, quia quod cha-

ritati vel ejus effectibus oponitur, speciale peccatum est.

Minor manifestatur. In Ecclesia enim duplex unitas invenitur, scilicet particularis et principalis. Particularis unitas est unitas aliquorum adinvicem: principalis est unitas totius Ecclesiæ: sicut in corpore naturali invenitur unitas membri cum membro, puta manus cum brachio, digiti cum manu, et sic de aliis; et unitas omnium membrorum in corpore. Illa vocatur particularis, ista principalis, quia ad hanc illa ordinatur. Sic etiam in corpore, quod est Ecclesia, invenitur unitas particularis et principalis. Illa est unitas unius fidelis cum altero: hæc est unitas omnium fidelium in Ecclesia. Et tandem illa ad istam ordinatur, sicut unitas familiarum ordinatur ad unitatem civitatum. Schisma igitur opponitur unitati principali totius Ecclesiæ, quæ unitas est effectus charitatis, et ideo schisma peccatum mortale est.

Qui dicantur schismatici.

Schismatici dicuntur qui subesse renuunt Summo Pontifici, et qui membris Ecclesiæ, ei subjectis, communicare recusant.

Manifestatur. Nam unitas principalis Ecclesiæ in duobus consistit, scilicet in connexione seu communione membrorum Ecclesiæ adinvicem: et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundum illud ad Coloss. 2. « Inflatus sensu carnis suæ et « non tenens caput, ex quo totum corpus « per nexus et conjunctiones subminis- « tratum et constructum crescit in aug- « mentum Dei. » Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex. Et ideo, qui Summo Pontifici subbese recusant, et qui membris Ecclesiæ communicare renuunt, schismatici dicuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Facere enim scissuram animorum in Ecclesia, et á capite Ecclesiæ est speciale peccatum. Ad probationem dicitur quod divisio hominis á Deo per peccatum non est intenta á peccatore; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum, et ideo peccatum non est schisma per se loquendo.

Ad 2. Dicitur quod non obedire præceptis Ecclesiæ contingit dupliciter. Uno modo, cum rebellione, ut cum quis pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, et judicium ejus subire recusat: alio modo, sine hujusmodi rebellione et pertinaci contemptu. Non obedire præceptis Ecclesiæ primo modo, constituit rationem schismatis, et est speciale peccatum: non obedire vero secundo modo, omni peccato convenit. Ad formam igitur negatur maior: non enim est universaliter vera, sed solum est vera de eo per quod homo fit inobediens pertinaciter, et cum rebellione. Ad probatiotionem dicitur quod per omne peccatum quidem fit homo Deo inobediens, non tamen per omne peccatum homo fit Deo inobediens cum rebellione, et pertinaciter.

Ad 3. Negatur antecedens: hæresis enim et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur: nam hæresis per se opponitur fidei, schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ charitatis: et ideo sicut fides et charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate; ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hiero. dicit in illud Apostoli ad Titum 3. *hæreticum hominem* etc. et in Epistola ad Galatas. « Inter schisma « et hæresim hoc interesse arbitror, quod « hæresis perversum dogma habet, schis- « ma ab Ecclesia separat: » et tamen sicut ámissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud 1. ad Tim. 1. « A quibus quidam aberrantes, » scilicet á charitate et aliis hujusmodi, « con-

« versi sunt in vaniloquium; » ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod »chisma á « principio aliqua in parte potest intelli- « gi diversum ab hæresi. Cæterum, nul- « lum schisma est quod non sibi aliquam « hæresim confingat, ut recte ab Eccle- « sia recessisse videatur.

ARTICULUS II.

Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate.

Pro affirmativa. — Videtur, quod schisma sit gravius peccatum infidelitate.

1. Peccatum quod graviori pœna punitur, est gravius. Sed peccatum schismatis invenitur maiori pœna punitum quam peccatum infidelitatis. Ergo schisma est gravius peccatum infidelitate.

Maior prob., quia « pro mensura de- « licti erit et plagarum modus, » ut dicitur Deut. 25.

Minor prob., quia Exodi 32. legitur quod aliqui propter idololatriam quæ ad infidelitatem pertinet, fuerunt humana manu occissi. Pro peccato autem schismatis legitur num. 16. « Si novam rem « fecerit Dominus, ut aperiens terram os « sum, deglutiat eos, et omnia quæ ad « ipsos pertinent, descenderintque viven- « tes ad infernum, scietis quod blasphe- « maverunt Dominum Deum. » Decem etiam tribus quæ vitio schismatis á regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ, ut habetur 4. Reg. 17.

2. Peccatum quod est contra bonum multitudinis, gravius est quam peccatum quod est contra bonum unius. Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem: infidelitas vero est contra bonum unius, idest contra fidem unius hominis particularis. Ergo schisma est gravius peccatum infidelitate.

Maior prob., quia « bonum multitu- « nis est majus et divinius quam bonum « unius, » ut dicitur 1. Ethic. cap. 2.

3. Quod opponitur maiori bono, est gravius peccatum. Sed schisma opponitur maiori bono quam infidelitas. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

Maior prob., quia maiori bono majus malum opponitur.

Minor, quia schisma opponitur charitati, quæ est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex dictis patet.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud ad quod infidelitas se habet ex additione, non est gravius peccatum quam sit infidelitas. Sed ad schisma infidelitas se habet ex additione. Ergo schisma non est gravius peccatum quam sit infidelitas.

Maior prob., quia quod se habet ex additione ad alterum, est potius eo ad quod se habet ex additione in bono vel in malo.

Minor prob., quia hæresis quæ est species infidelitatis, se habet per additionem ad schisma; addit enim perversum dogma: ut Hieronymus dicit loco citato, articulo præcedenti ad 3.

Determinatio.

Distinctio. Gravitas peccati dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum genus seu speciem: alio modo, secundum circumstantias. Quando quæritur in communi de duobus peccatis, quod sit gravius; intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Unde quando in præsenti quæritur an schisma sit gravius peccatum quam infidelitas, sermo est de gravitate secundum genus: et est sensus, an schisma sit gravius peccatum secundum suum genus, quam infidelitas.

1.ª Conclusio. Peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis.

Prob. Illud peccatum quod maiori bono contrariatur, ex suo genere est gravius. Sed peccatum infidelitatis majori

bono contrariatur quam peccatum schismatis. Ergo peccatum infidelitatis gravius est peccato schismatis secundum suum genus.

Maior prob., quia genus seu species peccati attenditur ex objecto, ut patet ex dictis et explicatis 1. 2. quæst. 72. art. 1. et quæst. 73. art. 1. 2. 4. Unde peccatum quod opponitur maiori bono, est gravius secundum suum genus, sicut peccatum in Deum est gravius quam sit peccatum in proximum.

Minor prob., quia infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est prima veritas, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus: unde infidelitas maiori bono quam schisma contrariatur.

2.ª Conclusio. Potest contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam aliquis infidelis.

Manifestatur. Potest enim hoc contingere, vel propter maiorem contemptum, ut scilicet magis schismaticus contemnat se subjicere Ecclesiæ mandatis, et ejus capitis, quam infidelis fidem; vel propter majus periculum quod inducit, vel propter aliquod hujusmodi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod peccatum quod graviori pœna punitur, debet esse gravius, non quidem semper secundum genus, sed sufficit ut sit gravius secundum aliquam circumstantiam, ut abunde explicatum est 1. 2. quæstione 105. articulo 2. ad 9. Tunc ad minorem, et ad ejus probationem dicitur dupliciter. Primo, quod ratio quare peccatum schismatis fuit punitum insolita pœna, non autem peccatum infidelitatis, fuit quia populo illi manifestum jam erat per legem susceptam, quod erat unus Deus, et quod non erant alii dii colendi, et hoc erat apud eos per multa insolita signa confirmatum, et ideo non oportebat ut peccantes contra hanc fidem per idololatriam, punirentu aliqua inusitata pœna; sed sufficiebat eos communi pœna puniri. Sed non erat sic notum apud eos, quod Moyses deberet esse semper eorum princeps: et ideo rebellantes ejus principatui, oportebat miraculosa et inusitata pœna puniri. Erat igitur peccatum schismatis gravius ratione hujus circumstantiæ, quia scilicet facilius poterat schismaticus inducere populum ad se subtrahendum ab obedientia Moysi quam á fide unius veri Dei: quia fides veri Dei erat confirmata per signa, non autem principatus Moysi: et hac ratione gravius fuit punitum schisma quam infidelitas.

Dicitur secundo quod ideo gravius fuit punitum peccatum illud schismatis, quia erat gravius ratione alterius circumstantiæ, quæ erat quod populus ille erat pronus ad seditiones et schismata: dicitur enim Esdræ 1. cap. 4. « Civitas « á diebus antiquis adversus reges re- « bellat, et seditiones et prælia concitan- « tur in ea. » Quia igitur hoc peccatum erat in populo illo magis consuetum, ratione hujus consuetudinis, gravius meretur puniri, ut dictum est 1. 2. quæst. 105. Et hoc rationabiliter: nam cum pœnæ peccatorum sint quasi quædam medicinæ ad arcendum homines á peccato, rationabiliter, ubi est maior pronitas, maior debet adhiberi pœna, ut homo á peccato desistat.

Ad id autem quod dicitur de decem tribubus, respondetur quod fuerunt punitæ, non solum propter schismatis peccatum, sed etiam propter idololatriam, ut ibidem subditur.

Ad 2. Dicitur quod bonum multitudinis duplex est. Quoddam est intrinsecum ipsi multitudini, ad quod ordinantur omnes qui sunt de multitudine: aliud est bonum multitudinis extrinsecum ab ipsa multitudine, ad quod ordinatur tota ipsa multitudo, et hoc est proprium bonum unius, scilicet principis: sicut in exercitu hæc duo bona inveniuntur. Bo-

num intrinsecum exercitus est ordo ad quem ordinantur omnes milites: bonum vero extrinsecum multitudinis est victoria, et hoc est bonum ducis exercitus, et ad hoc ordinatur totus exercitus. Quæ bona sic se habent, quod bonum multitudinis majus est quam bonum unius de multitudine: bonum enim totius exercitus melius est quam privatum bonum cujuslibet militis: bonum tamen unius quod est extra multitudinem, ad quod ordinatur ipsa multitudo, melius est quam bonum multitudinis; sicut victoria, quæ est bonum ducis, melius bonum est quam ordo exercitus. In proposito, unitas Ecclesiæ est bonum multitudinis fidelium, et hoc bonum præponderat bono cujuslibet fidelis in particulari. Hæc tamen unitas Ecclesiæ ordinatur ad bonum divinæ veritatis, quod bonum majus est quam unitas Ecclesiæ. Quia igitur infidelitas opponitur huic extrinseco bono et excellentissimo; schisma vero opponitur unitati Ecclesiæ quæ ad bonum divinæ veritatis ordinatur, ideo infidelitas gravius peccatum est quam schisma. Ad formam igitur dicitur ad maiorem quod bonum multitudinis majus est quam bonum privatum alicujus de multitudine: tamen minus est quam bonum unius existentis supra multitudinem, cum ad hoc bonum multitudinis ordinetur. Et ad minorem dicitur quod schisma opponitur bono quidem multitudinis, sed infidelitas opponitur bono unius existentis supra multitudinem, scilicet divinæ veritati, et ideo gravius peccatum est infidelitas quam sit schisma.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod charitas habet duo objecta; unum principale, scilicet bonitatem divinam: et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati, quantum ad secundarium objectum quod est minus quam objectum fidei, quod est ipse Deus, et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei quod opponitur charitati quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III.

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.

Pro affirmativa. = Videtur, quod schismatici habeant aliquam potestatem.

1. Qui habent ordinem, habent aliquam potestatem. Sed schismatici habere possunt ordinem. Ergo schismatici habent aliquam potestatem.

Maior prob., quia ordo est potestas quædam.

Minor prob., quia Augustinus dicit libro 2. contra donat. cap. 3. "Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam "recederent baptizati sunt, non rebaptizantur; ita redeuntes, qui priusquam "recederent sunt ordinati, non utique "rursus ordinantur." Ergo tales dum manent schismatici, habent ordinis potestatem.

2. Qui possunt tradere sacramenta, habent quamdam maximam spiritualem potestatem. Sed schismatici possunt tradere sacramenta. Ergo schismatici habent aliquam spiritualem potestatem.

Maior prob., quia potestas tradendi sacramenta est maxima potestas.

Minor prob., quia Augustinus dicit in libro 6. de unico bapt. cap. 5. "potest "sacramentum tradere separatus, sicut "potest habere separatus."

3. Urbanus Papa dicit, et habetur 9 quæstione cap. 1. *Ordinationes*, quod "ab episcopis quondam catholico ordinatis, sed in schismate á Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, "eos cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi jubemus, si eos vita "et scientia commendant." Ergo schis-

matici habent spiritualem potestatem.

Conseq. prob., quia hoc non esset, scilicet ut ordinati á schismaticis reciperentur et permitterentur in propriis ordinibus, nisi illi qui eos ordinaverint, habuerint ordinandi potestatem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Cyprianus dicit libro 4. epist. epistola 2. quæ refertur 7. qû. 1. cap. Novatianus: *qui nec unitatem* (inquit) *spiritus, nec conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiæ vinculo, et á sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest, nec honorem.*

Determinatio.

Distinctio. Spiritualis potestas est duplex. Una quidem sacramentalis: alia vero est jurisdictionalis. Sacramentalis potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur: jurisdictionalis vero est quæ ex simplici injunctione hominis confertur.

1.ª Conclusio. Potestas sacramentalis secundum suam essentiam remanet in homine quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur.

Prob. Omnis potestas collata homini per consecrationem, perpetuo manet in homine, dum vivit, sive in hæresim labatur, sive in schisma. Sed potestas sacramentalis confertur per consecrationem, ut dictum est. Ergo potestas sacramentalis semper manet in homine qui eam est adeptus, sive in hæresim, sive in schisma labatur.

Maior prob., quia omnes consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur, sicut patet etiam in rebus inanimitis; nam altare semel consecratum non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum.

Probatur etiam conclusio hæc á signo: signum enim quod hæretici et schismatici habeant hanc potestatem, postquam fuerunt consecrati, est quia redeuntes ad Ecclesiam non iterum consecrantur, ut patet ex tribus authoritatibus adductis in argumentis pro affirmativa.

2.ª Conclusio. Schismatici et hæretici per hoc quod in schisma vel in hæresim labuntur, amittunt usum hujus sacramentalis potestatis, ita ut non liceat eis sua potestate uti.

Manifestatur, quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum, quod movetur á potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet. Unde cum schismatici et hæretici non possint exire in actum suæ potestatis secundum motum superioris, cum sint ab Ecclesia et ab influxu capitis separati, non possunt exire in actum sacramentalis potestatis.

3.ª Conclusio. Si schismatici et hæretici ordinati exierint in actum suæ potestatis sacramentalis, potestas habet suum effectum in sacramentalibus.

Manifestatur, quia in his non operatur homo, nisi sicut instrumentum Dei. Unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Unde si schismaticus sacerdos baptizet, et episcopus ordinet, vere baptizat et vere ordinat.

4.ª Conclusio. Potestas jurisdictionalis non manet in homine si labatur in hæresim vel in schisma.

Prob., quia hujusmodi potestas non adhæret immobiliter, utpote quæ ex simplici hominis injunctione confertur. Unde hæretici et schismatici non possunt absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias conferre, aut aliquid hujusmodi quod si fecerint, nihil actum est.

AD ARGUMENTA.

Ad tria igitur priora argumenta dicitur, quod probant in hæreticis manere potestatem sacramentalem, quod esse verum, probatum est.

Ad argumentum pro negativa.

Ad sententiam sancti Cypriani, et ad quascumque similes dicitur, quod est intelligenda de potestate jurisdictionali, vel si intelligatur de potestate sacramentali,

intelligenda est, non quantum ad substantiam potestatis: hanc enim habent, sed quantum ad legitimum usum quem non habent, ut in secunda conclusione dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum sit conveniens pœna schismaticorum, ut excommunicentur.

Pro negativa. = Videtur, quod pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur.

1. Illi á quibus sacramenta recipere possumus, inconvenienter excommunicantur. Sed « a schismaticis potest quis « recipere sacramentum baptismi, » ut Augustinus dicit libro 6. cap. 5. contra donat. Ergo schismatici inconvenienter excommunicantur.

Maior prob., quia excommunicatio maxime separat hominem á communione sacramentorum.

2. Schismatici debent á Christi fidelibus ad Ecclesiam reduci. Ergo inconvenienter excommunicantur.

Conseq. prob., quia schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent, quam per excommunicationem.

Antec. prob., quia Ezech. 34. contra quosdam dicitur: « quod abjectum « est, non reduxistis; quod perierat, non « quæsistis. »

3. Schismatici pœna temporali pro schismate puniuntur. Ergo schismatici inconvenienter excommunicantur.

Conseq. prob., quia pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Naum cap. 1. « Non judicat « Deus bis in idipsum. »

Antec. prob., quia 23. quæst. 5. cap. « quasi nos, » dicitur: « divinæ et mundanæ « leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate « divisi, et ejus pacem perturbantes á se- « cularibus potestatibus comprimantur. »

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Num. 16. dicitur: *recedite á tabernaculis hominum impiorum* (qui scilicet schisma fecerunt) *et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

Determinatio.

Conclusio. Schismatici convenienter excommunicantur, et temporali potestate coercentur.

Prob. Qui in duobus peccant, convenienter duplici pœna puniuntur. Sed schismatici in duobus peccant. Primo, quia separant se á communione membrorum Ecclesiæ: secundo, quia recusant subdi capiti Ecclesiæ. Ergo schismatici convenienter excommunicantur, quia separant se á communione membrorum Ecclesiæ: et justum est ut temporali potestate coerceantur, quia capiti Ecclesiæ se subjicere recusant.

Maior prob., quia « per ea per quæ « quis peccat, per ea debet puniri, » ut dicitur Sap. 11.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod baptismum á schismaticis recipere non licet, nisi in articulo necessitatis, quia melius est ex hac vita cum signo Christi exire á quocumque detur, etiam si sit judæus, vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur. Absolute igitur negatur maior; convenienter enim excommunicantur illi etiam, á quibus potest quis in articulo necessitatis sacramentum baptismi recipere, et ad probationem dicitur, quod excommunicatio maxime separat hominem á communione sacramentorum, cum quo tamen stat, ut in articulo necessitatis non impediat collationem sacramenti baptismi ratione dicta.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur: quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem, cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad 3 Neg. conseq. Ad prob. dicitur:

quod quando quis punitur una pœna, si illa pœna sufficiat, non est puniendus alia pœna, si autem non sufficiat, secus est. Pœnæ enim præsentis vitæ sunt medicinales, et ideo quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera. Sicut et medici diversas medicinas apponunt, quando una non est efficax. Et ideo quando aliqui, per excommunicationem non comprimuntur, Ecclesia adhibet coertionem brachii secularis. Sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 39.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum ab Aug. ut *in arg. cont.* patet, quod schisma est speciale peccatum. Id enim insinuat per hoc, quod distinguit schisma ab hæresi, dicens, quod schisma solo congregationis dissidio delectatur, cum tamen credat idem, quod Ecclesia catholica; Hæresis autem diversa opinetur ab his, quæ Ecclesia credit. *Secundo* habes: quomodo per rationem, et Aug. condemnes hæresim quorumdam, ut refert Direc. Inqu. 2. par. qu. 10. dicentium; quod esse schismaticum est perfectius, quam esse catholicum. Cum enim schisma sit peccatum, et gravissimum ex art. sequ. quo articulo etiam á fortiori damnabis hæresim hanc, patet, quod esse schismaticum est malum : tantum abest, ut sit bonum perfectius, quam esse catholicum. *Tertio* habes: quomodo per rationem, et Aug. ostendas, hæresim hanc merito damnatam fuisse á Papa *Gregorio XI.* ut refert Directorium idem, ubi supra. Item damnatur ab Addition. art. num. 77. cum Elucidat. *Quarto* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Beato Hieronymo, quod schisma est minus peccatum, quam hæresis. Insinuavit autem id ille per hoc, quod super epistolam ad Galatas dicit: "Inter schisma, et hæresim hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat." Hoc est. Hæresis addit perversum dogma super schisma. Patet siquidem, quod etiam hæresis separat ab Ecclesia. Voluit ergo Hieronymus in illis verbis dicere, quod separare solum ab Ecclesia, convenit schismati, ut schisma præcise est: separare autem ab Ecclesia, adjungendo perversum dogma, convenit hæresi. Constat vero, quod id, quod se habet ex additione ad alterum, est potius sive in bono, sive in malo, juxta scilicet materiam, de qua tunc fit sermo. In virtute igitur istius maximæ patet, quod B. Hieronymus per hoc, quod hæresim addere ad schisma dixit, connotavit; quod hæresis est majus, et consequenter, quod schisma est minus peccatum. *Secundo* vides: quomodo ex iis á Hieronymo dictis, declaretur vicissim angelica doctrina præsens, et confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á conciliis, summisque Pontificibus, quod schismatici, hæreticique habent, et non habent aliquam potestatem. Quod quidem ipsam habeant, insinuatur per hoc, quod dicitur á concilio *Florent.* in decret. de sacramentis. "Inter hæc sacramenta tria sunt, baptismus, confirmatio, et ordo, quæ characterem, idest, spirituale quoddam signum á ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur." Cum ergo character sit potestas quædam spiritualis, 3. quæst. 63. art. 2. per hoc, quod dicitur á concilio remanere indelebiliter in hominibus ad ordinem sacrum promotis, significatur aperte, quod spiritualem aliquam potestatem, retinent schismatici, et hæretici jam antea ordinati. Item per hoc, quod dicitur á *Nicolao* papa, ut recitatur 24. quæst. 1. cap. "Miramur, quomodo excommunicati ad judicandum sint recepti, *etc.* Aliud est potestas of-

ficii, aliud executio. Plerumque officii potestas sine sui executione retinetur veluti á suspensis, quibus administratio interdicitur, potestas non aufertur.» Cum ergo schismatici, et hæretici sint suspensi: patet, quod executionem patestatis in seipsis remanentis non habent. Habent ergo, secundum papam, potestatem ordinis, sed non potestatem executionis. Quod vero non habeant potestatem jurisdictionis, insinuatur per hoc, quod dictum est ab *Alexandro II.* qui Valeriano episcopo, et martyri scribit sic: "Audivimus, quod, hæreticus Ravennas, dictus Archiep. ausus sit te excommunicare. Verum, quia excommunicatus excommunicare non potuit; Apostolica authoritate te, tuosque absolvendo, mandamus exinde numquam te curare.» Hæc ille: et recitantur 24. q. 1. Nec te moveat ly *absolvendo*, quasi quod obsolvat, quem non fuisse ligatum, imo nec potuisse sic ligari, pronunciavit: quoniam hic manifeste sumitur ly *absolvendo*, pro non ligatum ostendendo, ut etiam glossa ibi dicit. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod schismaticorum pœna conveniens est, et ut excommunicentur, et ut temporali morte puniantur. Insinuatur autem utrumque figurative, qnandoquidem *omnia in figura contingebant illis*, 1. Cor. 10. Num. 16. *et primum* quidem per hoc, quod ibi dicitur: *Recedite á tabernaculis hominum impiorum*. Hi schisma concitaverant, ut ibi patet, "et nolite tangere ea, quæ ad eos pertinent, ne involvamini peccatis eorum.» Vide hic excommunicationem, et tantam, ut etiam participantes cum ipsis excommunicatis involvantur peccatis eorum, quam sane involutionem nominamus nos plerumque excommunicationem minorem, et primam illorum impiorum excommunicationem majorem. *Secundum* vero, scilicet pœna corpor. insinuatur per hoc, quod ibi narratur, quod Datham, Abiron, cum multis morte horribili castigati fuerunt. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA,

DE BELLO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bello.

Circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquod bellum sit licitum.

Secundo, utrum clericis sit licitum bellare.

Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis.

Quarto, utrum liceat in diebus festivis bellare.

ARTICULUS I.

Utrum bellare sit semper peccatum.

Pro affirmativa. = Videtur, quod bellare sit semper peccatum.

1. Illud propter quod inducitur pœna á Domino, est peccatum. Sed bellantibus á Domino inducitur pœna. Ergo bellare est semper peccatum.

Maior probatur, quia pœna non inducitur nisi pro peccato.

Minor prob., quia Matth. 26. dicitur: «omnis qui acceperit gladium, gladio pe«ribit.»

2. Quod contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto. Ergo bellare semper est peccatum.

Minor prob., quia Matth. 5. dicitur: «ego autem dico vobis, non resistere «malo.» Et ad Rom. 12. dicitur: «non «vos defendentes, charissimi, sed date «locum iræ.»

3. Quod contrariatur virtuti est peccatum. Sed bellare contrariatur virtuti pacis. Ergo bellare semper est peccatum.

4. Ea quorum exercitia sunt illicita, ipsa quoque sunt illicita. Sed bellorum exercitia sunt illicita. Ergo et ipsa bella sunt illicita.

Maior probatur ab opposito, quia omne exercitium ad rem licitam, licitum

est. Unde é contra, quorum exercitia sunt illicita, ipsa quoque sunt illicita.

Minor prob., quia exercitia bellorum quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia; morientes enim in hujusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit in Serm. de puero Centurionis epist. 5. ad Marcellinum: «si christiana disciplina omnino bella cul«paret hoc potius consilium salutis pa«rentibus in Evangelio daretur ut abji«cerent arma, seque militiæ subtrahe«rent. Dictum est autem eis: neminem «concutiatis, estote contenti stipendiis «vestris; quibus proprium stipendium «sufficere præcepit, militare non pro«hibuit.»

Determinatio.

Conclusio. Bellum, quod fit authoritate et mandato principis, justa causa et recta intentione, non est peccatum.

Prob. Quia istæ sunt tres conditiones necessariæ, ad hoc ut bellum justum dici possit: quæ singulæ manifestantur quod enim ad hoc ut bellum sit justum, requiratur ut fiat authoritate et mandato principis, ostenditur multipliciter.

Primo. Ad personam privatam non pertinet movere bellum. Ergo hoc pertinet ad solum principem.

Antec. prob., quia persona privata potest jus suum in judicio superioris prosequi.

Secundo. Ad solum principem pertinet convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri. Ergo ad solum principem pertinet bellum movere.

Tertio. Ad eum pertinet bellum movere, cui commissa est reipublicæ cura. Sed ad principem commissa est reipublicæ cura. Ergo ad principem pertinet bella movere.

Maior prob., quia ille cui commissa est cura reipublicæ, civitatis, regni vel provinciæ, debet rempublicam sibi subditam tueri et defendere. Et sicut eam licite principes defendunt materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Romanos 13. «Non sine cau«sa gladium portat; minister enim Dei «est vindex in iram ei qui male agit:» ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde principibus dicitur Psal. 81. «Eripite pauperem, et egenum de manu «peccatoris liberate.»

Et confirmatur., quia Augustinus dicit libro 22. contra Faustum cap. 75. "Ordo naturalis mortalium paci accom"modatus hoc poscit ut suscipiendi belli "authoritas atque consilium penes prin"cipes sit."

Altera conditio requisita ad hoc ut bellum justum dici possit, quæ est ut causa belli sit justa, idest ut illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur, ostenditur: quia Augustinus libro 83. Qq. qu. 10. dicit: "justa bella solent diffiniri, quæ ulcis"cuntur injurias, si gens vel civitas "plectenda est, quæ vel vindicare ne"glexerit, quod á suis improbe factum "est, vel reddere quod per injuriam "ablatum est."

Ultima ad bellum justum requisita conditio, quæ est ut fiat recta intentione bellantium, qua scilicet intenditur, vel ut malum vitetur, vel ut bonum promoveatur, manifestatur, quia Augustinus dicit in libro de verbis Domini: et habetur quæst. 23. cap. 1. "Apud ve"ros Dei cultores, etiam illa bella pec"cata non sunt, quæ non cupiditate aut "crudelitate, sed pacis studio geruntur, "ut mali coerceantur, et boni suble"ventur."

Et quod ista recta intentio belli gerendi sit necessaria, confirmatur; quia potest contingere, quod sit legitima authoritas indicentis bellum, et justa causa, et nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum: di-

cit enim Augustinus libro 22. contra Faustum cap. 74. "Nocendi cupiditas, "ulciscendi crudelitas, implacatus et im- "placabilis animus, feritas rebellandi, "libido dominandi, et similia, sunt quæ "in bellis jure culpantur."

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur: quod aliud est accipere gladium: et aliud est uti gladio authoritate principis, vel judicis, si sit persona privata, vel Dei, si sit persona publica, sibi commisso. *Ille accipit gladium*, ut Aug. dicit lib. 22. contra Faustum cap. 70. *qui nulla superioris aut legitima potestate, aut jubente, vel concedente in sanguinem alicujus armatur.* Qui vero ex authoritate principis, vel judicis, vel ex zelo justitiæ, quasi ex authoritate Dei, gladio utitur; non ipse accipit gladium, sed ab alio accepto utitur gladio. Dominus igitur non dicit, quod qui utuntur gladio, gladio perire debeant, sed qui acceperint sua propria voluntate. Nec tamen illi etiam, qui cum peccato acipiunt, et utuntur gladio, semper gladio alterius occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii, æternaliter puniuntur, nisi pro malo usu gladii pœnitentiam agant. Non igitur indicitur bellantibus justo prælio aliqua pœna á Domino, sed illis solis, qui accipiunt, et indebite gladio utuntur.

Ad 2. Neg. minor. Ad probationem, dicitur: quod hujusmodi præcepta, ut Aug. dicit lib. 1. de serm. Domini in monte cap. 34. et seq. semper sunt in præparatione animi servanda, ut scilicet homo semper sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus non fuerit, sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum, cum quibus pugnatur. Unde Aug. dicit in Epistola 5. ad Marcellinum. «Agenda sunt multa etiam cum invitis, «benigna quadam asperitate plectendis. «Nam cui licentia iniquitatis eripitur, «utiliter vincitur, quoniam nihil est in- «felicius felicitate peccantium, qua pœ- «nalis nutritur impunitas, et mala vo- «luntas, velut hostis interior, roboratur.

Ad 3. Negatur minor. Illi enim, qui juste bella gerunt, pacem intendunt, et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. 10. Unde August. dicit Epist. 1. ad Bonifacium. »Non quæritur bellum, ut pax exerceatur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut «eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.»

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita, sed inordinata et periculosa, ex quibus occisiones et deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant, et ideo vocabantur *meditationes armorum, vel bella sine sanguine*, ut per Hieron. patet in quadam epistola.

ARTICULUS II.

Utrum clericis, et episcopis sit licitum pugnare.

Pro affirmativa. = Videtur, quod clericis, et episcopis liceat pugnare.

1. His, ad quos pertinet tueri pauperes, et totam rem publicam ab hostium injuriis, licitum est bellare. Sed ad prælatos, et clericos maxime pertinet tueri pauperes, et totam rempublicam ab hostium injuriis. Ergo prælatis et clericis licitum est bellare.

Maior prob., quia bella in tantum sunt licita, et justa, in quantum tuentur pauperes, et totam rempublicam ab hostium insidiis.

Minor prob., quia Greg. dicit Hom. 14. Evang. «Lupus super oves venit, «cum quilibet injustus, et raptor, fideles quosque, atque humiles opprimit. «Sed is, qui pastor videbatur esse, et «non erat, relinqit oves, et fugit, quia «dum sibi ab eo periculum metuit, re- «sistere ejus injustitiæ non præsumit.»

2. Leo papa, ut habetur 23. quæstione 8. capitulo. *Igitur*, scribit. « Cum « sæpe adversa á saracenorum partibus « proveniant nuntia, quidam in roma- « num portum saracenos clam, furtive- « que venturos esse dicebant, pro quo « nostrum congregari præcepimus po- « pulum, maritimumque ad litus des- « cendere decrevimus. » Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Quibus licet alios ad bellandum inducere, est etiam licitum bellare. Sed episcopis, et clericis licitum est inducere alios ad bellandum. Ergo episcopis, et clericis licitum est etiam bellare.

Maior prob., quia ejusdem rationis esse videtur, quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, et alios ad faciendum inducat. Dicitur enim Rom. 1. « non solum digni sunt morte, « qui faciunt, sed et qui consentiunt fa- « cientibus. »

Minor prob., quia dicitur 23. quæst. 8. c. *hortatu*, quod hortatu, et precibus Adriani romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra longobardos suscepit.

4. Illud quod est secundum se honestum, et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare, quandoque est honestum et meritorium. Ergo bellare non est illicitum prælatis et clericis.

Minor prob., quia 23. quæst. 8. c. *Omni timore*, dicitur quod « si aliquis « pro veritate fidei, et salvatione patriæ, « ac defensione christianorum mortuus « fuerit, á Deo cœleste præmium conse- « quetur. »

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quibus præcipitur á Domino, ut mittant gladium in vaginam, non licet bellare. Sed clericis, et episcopis præcipitur á Domino, ut mittant gladium in vaginam. Ergo clericis, et episcopis non licet bellare.

Minor prob., quia Matth. 26. dicitur Petro, in persona episcoporum et clericorum, *converte gladium tuum in vaginam.*

Determinatio.

Conclusio. Clericis et episcopis non est licitum bellare.

Prob. Illud, quod repugnat propriis officiis clericorum et episcoporum, non est licitum clericis et episcopis. Sed bellare maxime repugnat propriis officiis clericorum et episcoporum. Ergo bellare non licet clericis et episcopis.

Maior manifest. præmittendo quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem melius, et expeditius á diversis aguntur, quam ab uno, ut patet 1. Polit. cap. 1. Sunt autem quædam negotia adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint, et ideo illis, qui deputantur maioribus negotiis, prohibentur minora. Sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Igitur eadem ratione, quæ repugnant propriis officiis clericorum et episcoporum, non sunt clericis et episcopis licita.

Minor prob. Duplici enim ratione bellare repugnat propriis officiis clericorum et episcoporum. Prior est generalis. Secunda est specialis.

Generalis est: Ea quæ habent maximas inquietudines, maxime repugnant propriis officiis clericorum et episcoporum. Sed exercitia bellica maximas habent inquietudines. Ergo maxime repugnant officiis clericorum et episcoporum.

Maior hujus prob., quia officium clericorum est Deum laudare, et pro populo orare, et divina contemplari, ad quæ peragenda, maxime animus impeditur propter inquietudines quas habent bellica exercitia.

Et confirmatur, quia sicut clericis interdicuntur negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, ita et bellica exercitia, secundum illud 2. Tim.

2. «Nemo militans Deo implicat se ne-«gotiis secularibus.»

Ratio autem specialis, propter quam bellare maxime repugnat officiis clericorum, est: Illud, per quod clerici reddunter inhabiles, et incongrui eorum officio, maxime eorum officio repugnat. Sed bellare reddit clericos inhabiles, et incongruos officio eorum. Ergo bellare maxime officio clericorum repugnat, nec ad bellandum sunt clerici deputandi.

Minor prob., quia omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundum illud 1. Cor. 11. « Quotiescumque manducabi-«tis panem hunc, et calicem bibetis, «mortem Domini annunciabitis, donec «veniat.» Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad proprii sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio, et propter hoc est institutum, ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares, et inhabiles ad hoc ministerium. Et quia bellum ordinatur ad sanguinis effusionem, propterea nullo modo licet clericis bellare, nec alia gerere quæ ad sanguinis effussionem, sive juste, sive injuste, ordinantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur quod resistere his qui pauperes opprimunt, contingit dupliciter. Scilicet vel armis corporalibus. Vel armis spiritualibus. Ad maiorem dicitur quod quibus incumbit defendere pauperes, vel rempublicam, possunt bellare, vel armis corporalibus, vel spiritualibus. Tunc ad minorem dicitur quod prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus, et tyrannis, qui corporaliter vexant; non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 10. *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Dei:* quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, et contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad 2. Dicitur quod prælati, et clerici ex authoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus, et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus: sicut et in veteri lege mandabatur Josue 6. quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi, vel clerici ad bella procederent, quod autem aliqui propria manu pugnent abusionis est.

Ad 3. Neg. maior. Clericis enim licitum est inducere alios ad bella justa, et tamen eis non licet bellare. Et ratio utriusque est, quia omnis potentia, vel ars, vel virtus, ad quam partinet finis, habet disponere de his, quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda tamquam ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur, et ideo ad clericos pertinet inducere alios ad bellandum bella justa. Non licet autem eis bellare, non quod bellare sit peccatum, quando bellum est justum, sed quia hoc repugnat eorum officiis, ut in corpore monstratum est. Ad probationem autem ipsius minoris, dicitur, quod est vera de consensu in actum peccati. Agentes enim opus quod est peccatum, et etiam consentientes, vel inducentes, efficiuntur digni pœna. Bellare autem justa bella, non est peccatum, et ideo sicut non peccant bellantes, nec inducentes ad hujusmodi bella peccare dicuntur. Clericis autem interdicitur, non propter peccatum, sed propter repugnantiam ad eorum officia, ut ostensum est.

Ad 4. Neg. maior. Potest enim esse aliquid meritorium secundum se, et tamen non esse licitum aliquibus, quia

sunt deputati ad opera magis meritoria. Sicut actus matrimonialis potest esse meritorius, et tamen redditur damnabilis voventibus virginitatem propter obligationem eorum ad maius bonum. Quamvis igitur exercere justa bella, possit esse meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc, quod sunt ad opera magis meritoria deputati.

ARTICULUS III.

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Pro negativa. = Videtur, quod non sit licitum in bellis uti insidiis.

1. His quæ pertinent ad injustitiam, non est licitum uti. Sed insidiæ pertinent ad injustitiam. Ergo insidiis non est licitum uti.

Maior prob., quia Deut. 16. dicitur: *Juste quod justum est, exequeris.*

Minor prob., quia insidiæ sunt fraudes quædam.

2. His quæ fidelitati opponuntur, non licet uti in bellis. Sed insidiæ opponuntur fidelitati. Ergo insidiis non licet uti in bellis.

Maior prob., quia omnibus fidem servare debemus, et nulli est homini mentiendum, ut patet per Aug. lib. contra mend. Et in particulari hosti servanda est fides, ut idem Aug. dicit Ep. 1. ad Bonifac. Ideo his quæ fidelitati opponuntur, non debemus uti.

Minor prob., quia insidiæ, et fraudes, sicut et mendacium fidelitati videntur opponi.

3. Ea, quæ nolumus, ut alii nobis faciant, nec nos aliis facere debemus. Sed nullus vult ut sibi ab aliis parentur insidiæ. Ergo nultus debet aliis insidias parare.

Maior prob., quia Matth. 7. dicitur. *Quæ vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Et hoc observandum est ad omnes proximos, inter quos inimici sunt numerandi.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit super Josue quæs. 10. *Cum justum bellum suscipitur, ut aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest.* Et hoc probat authoritate Domini, qui mandavit Josue, ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue 8.

Determinatio.

Distinctio. Insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius. Uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Alio modo, quia ei nostrum propositum, vel intellectum non aperimus.

1.ª Conclusio. Uti insidiis fallendo dicendo falsum, vel non servando promissum, est semper illicitum, et nullus debet sic hostes fallere.

Manifestatur, quia sunt «quædam jura bellorum, et fœdera, etiam inter «ipsos hostes servanda,» ut Ambros. dicit lib. 1. de off. cap. 29. Non sunt igitur hostes fallendi, dicendo falsum, vel non servando promissum.

2.ª Conclusio. Licitum est in bellis uti insidiis, occultando propria consilia, ne ad hostis notitiam perveniant.

Manifestatur, quia non tenemur manifestare semper consilia nostra, sed licet ea nobis occultare. Unde etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. 7. «Nolite sanctum da«re canibus,» unde multo magis ea, quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Et ideo inter cætera documenta rei militaris, hoc præcipue ponitur, de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. Stratagematum francorum. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod insidiæ secundo modo acceptæ non sunt fraudes, nec justitiæ repugnant, ut dictum est, cum non teneamur consilia hostibus propalare.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod hujusmodi insidiæ non sunt fraudes, sed prudentes occultationes consiliorum, ut expositum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod secundum ordinatam voluntatem non debemus velle, ut hostes manifestent nobis eorum consilia, et ideo nec nos tenemur eis consilia nostra manifestare. Unde absolute neg. ipsa minor. Omnia igitur hæc argumenta concludunt, quod non licet uti insidiis secundum primum modum, scilicet dicendo falsum, et non servando promissum, quod esse verum, in corpore, probatum est.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat diebus festis bellare.

Pro negativa.=Videtur, quod diebus festis non liceat bellare.

1. Ea quæ habent maximam inquietudinem, non licet diebus festis agere. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo bella nullo modo est licitum diebus festis agere.

Maior prob., quia festa sunt ordinata ad vacandum divinis. Unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod. 20. Sabbatum enim requies interpretatur. Quæ igitur habent maximas perturbationes, non licet diebus festis agere, utpote quæ quietem impediunt.

2. Isaiæ cap. 58. reprehenduntur quidam, quod in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi, debet aliquis in die festo bellare.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur 1. Macab. 2. *Cogitaverunt laudabiliter judæi dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat.

Prob. prior pars. Observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem, etiam corporalem. Ergo multo minus observatio festorum impedire debet bellum justum, quod ordinatur ad salutem reipublice, et per quod impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala, et temporalia, et spiritualia.

Antec. prob., quia Dominus de hoc arguit judæos, Joan. 7. dicens. *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato.* Et inde est, quod medici licite possunt medicari homines in die festo.

Altera pars conclusionis prob. quia si quis imminente necessitate tuendi rempublicam vellet á bello abstinere, esset tentare Deum.

2.ª Conclusio. Necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis.

Hanc probant rationes inductæ pro negativa. Propter quod, non est aliter eis respondendum: concludunt enim, quod cessante necessitate, non est pugnandum diebus festis, ut quietius possit vacari divinis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI.

EX PRÆCED. 40.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et directam, et indirectam destruas errorem *Manichæorum*, ut refert Augustinus lib. 22. contra Faust. c. 73. reprehen-

dentium Noysem eo, quod bella gesserit, quasi, per hoc voluerint, omne bellum esse illicitum, et errorem *Oecolampadii*, omne christianis bellum esse illicitum dicentis, ut refert Alphonsus Castr. adversus hær. et errorem huic proximo similem *Cornelii Agrippæ*, libro de vanitate scientiarum, quando scilicet tractat de scientia artis militaris, et *Lutheri*, ut refertur in Bulla *Leonis X.* contra errores ejus dicentis: bellum contra turcas esse illicitum christianis. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errorem *Lutheri* merito damnari á *Leone X.* in eadem Bulla. Et damnari á veritatibus aureis super legem veterem, lib. Exod. 17. concl. 2. et num. 21. concl. 1. et Deuteron. 23. concl. 4. *Oecolampadii* vero, *et Cornelii Agrippæ*, á Luc. 3. per hoc, quod Jo. Baptista militibus á seipso viam salutis quærentibus, dixit: *Estote contenti stipendiis vestris.* Quæ videlicet stipendia ipsis ratione militiæ dabantur. His ergo suis verbis Joannes militiam rem esse licitam implicite declaravit, ut consideranti patet. Item á Rom. 13. «Si malum feceris, time: non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est vindex in iram ei, qui male agit.» Item damnari factis ipsis á BB. Georgio, Mercurio, Sebastiano, Martino, Mauritio cum sociis, et aliis similibus, qui militiam, dum christiani etiam essent, ut in vitis eorum legitur, juste exercebant. Item damnari ab Ecclesia per hoc, quod prædictos sanctos milites honorat, reveretur, ac publice et celebrandos proponit christianis, et solemniter celebrat. *Manichæorum*, denique á toto ferme veteri testamento. Ut Gen. 14. de bello Sanctissimi Patriarchæ nostri Abrahæ contra quatuor Reges, Exod. 17. de bello Josue contra Amalech, Num. 31. de Israelitarum contra Madianitas jussu Domini: *Josue* 6. de Israel contra Jerico, ibid. 10. de Josue pro Gabaonitis contra quinque Reges. Et nota, quod ibi legitur: *Dominus Israel pugnavit pro eo,* ut inde perpendas, et bellum ipsum corporale, dummodo justis conditionibus in art. dictis valletur, esse Deo gratum, et contrarium dicentes factis ipsis victoribus á Deo reprobari. De aliis innumeris bellis, et consequenter prædictorum errorum condemnationibus vide tu Judic. 3 47. 11. 15. 16. 20. Item 1. Reg. 7. 11. 14. 15. 17. 30. Item 2. Reg. 5. 6. 10. Item 3. Reg. 20. Item 4. Reg. 3. 14. 19. de Sennacherib exercitu occiso per Angelum Domini. Item 2. Paralip. 18. 14. Item 1. Machab. 3. 4. et passim etiam in 2. lib. Item damnari merito errores illos ab August. contra Faust. lib. 22. c. 74. 75. 76. 77. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á pontificibus summis, et conciliis, quod clericis non liceat pugnare propria manu. Insinuatur autem per *Nicolaum* papam distinction. 50. cap. *clericum*, «Cum discreti sint milites seculi á militibus Ecclesiæ: non convenit militibus Ecclesiæ militare seculo, per quod ad effusionem sanguinis necesse sit pervenire.» Item per hoc quod á concilio *Toletano* 4. dicitur canon. 44. «Clerici, qui in quacumque factione arma volentes sumpserunt, amisso ordinis sui gradu in monasterio pœnitentiæ tradantur.» Item, et quidem á fortiori, per dictum hoc concilii *Matisconensis* 2. can. 19. «Statuimus, ut ad locum, ubi pro reatus sub qualitate quispiam interficiendus est, nullus clericorum accedat.» Item per hoc, quod á concilio *Illerdensi* dicitur canon. 1. «Clerici in obsidionis necessitate positi á sanguine humano, etiam hostili, se abstineant.» *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *græcorum*, ut refert Prateolus, dicentium: quod inimicum decipere, est licitum; neque esse peccatum, inferre illi damnum, etiamsi ad id sgendum perjuriis, aut quovis mendacio aliquis juvetur. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errores illos merito damnari á Levit. 19. «Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum.» Omnes autem homines esse sibi invicem proximos, declarat Luc. 10. Dominus per hoc, quod, samaritanum fuisse proximum semivivo relicto concludit: ut expressius hic á Sanctis Doctoribus exponitur. Item a. 1. Thess. 5. «Videte, ne quis malum pro malo alicui reddat.» Item á Roman. 12. «Noli vinci á malo; sed vince in bono malum.» Item

á Josue c. 9. 10. et quidem multum á fortiori per hoc, quod Josue cum principibus servavit promissum Gabaonitis, quamvis hostibus, idest gentilibus alias jussu Domini occidendis; imo et pro eisdem post promissum fœdus viriliter pugnavit: et Dominus, ut ostenderet facto, id sibi esse gratum, ipsi Josue taliter pugnanti mirabilissime succurrit. Vide veritates aureas super legem veterem lib. Exo. 23. conc. 2. et Deut. 23. conc. 4. ubi etiam damnantur prædicti errores. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, merito dictum ab Aug. ut *in arg. cont.* recitatur. Item idipsum merito insinuatum esse á Gen. 14. per hoc, quod Abraham non prædixit pugnam hostibus, sed inopinate, ceu ex insidiis, percussit eos. Item videre est de Gedeone, de sexcentis viris tribus Dan. Jud. c. 18. *Quarto* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod, necessitate imminente, licitum est pugnare in diebus festis. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur 1. Mach. 2. ut *in arg. cont.* Adde, quod Dominus victorias mirabiles contulit eisdem, ut in *lib.* etc, ibidem patet, cum tamen, si contra legem Sabbatorum sic agendo pugnassent, eos Dominus, ut tunc temporis maxime solebat, victoria privasset: et ultra hoc eos á conspectu inimici exercitus debellari fecisset in pœnam. Item insinuatur per hoc, quod dicitur 2. Mach. 15. Nicanorem in die Sabbatorum bellare contra Judam decrevisse. Conjicitur siquidem ex hoc, quod Judas cum suis contra Nicanorem pugnavit in die festo. Cui nihilominus Judæ, tamquam laudabiliter agenti Dominus memorandum de Nicanore, ejusque exercitu triumphum donavit. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA PRIMA.

DE RIXA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de rixa.

Et circa hoc qnæruntur duo.

Primo, utrum rixa sit peccatum.

Secundo, utrum sit filia iræ.

ARTICULUS I.

Utrum rixa sit semper peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod rixa non semper sit peccatum.

1. Contentio non est semper peccatum. Sed rixa est contentio quædam. Ergo rixa non semper est peccatum.

Minor prob. dicit enim Isid. lib. 10. Etymologiarum cap. 17. quod « rixosus « est á rictu canino dictus, semper enim « ad contradicendum paratus est, et jur« gio delectatur et provocat contenden« tem. »

2. Servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt, ut dicitur Gen. 26. non contradicente ipso Isaac. Ergo rixa non est semper peccatum.

Conseq. prob., quia non est credendum, quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum.

3. Bellum non semper est peccatum. Rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Ergo rixa non semper est peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod excludit á regno Dei, est peccatum mortale. Sed rixa excludit á regno Dei. Ergo rixa est peccatum mortale.

Maior prob., quia nihil excludit á regno Dei, nisi peccatum mortale.

Minor prob., quia ad Gal. 5. rixæ ponuntur inter opera carnis, « quæ qui « agunt, regnum Dei non consequentur. »

Determinatio.

1.ª Conclusio. Rixa semper importat peccatum.

Prob. Privatum bellum, quod agitur inter privatas personas, non ex aliqua publica authoritate, sed magis ex inordinata voluntate, semper importat peccatum. Sed rixa est quoddam privatum

bellum, quod geritur inter privatas personas, non aliqua publica authoritate, sed magis ex inordinata rixantium voluntate. Ergo rixa semper importat peccatum.

Maior prob., quia bellum, quod non fit publica authoritate, non est justum, et inde peccati rationem habet, ut dictum est quæst. præced.

Minor prob., quia sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud ad Gal. 5. *rixæ* dicit Gloss. interlin. quod *rixæ sunt, quando ex ira invicem se percutiunt*, quod est quoddam particulare bellum: et quia ex ira oritur, est ex inordinata voluntate.

2.ª Conclusio. In eo qui invadit alterum injuste, rixa est peccatum mortale.

Manifestatur, quia inferre nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque peccato mortali.

3.ª Conclusio. Rixa in eo, qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundum diversum motum animi ejus, et diversum modum se defendendi.

Manifestatur quoad singulas partes. Si enim solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, rixa non est peccatum, nec proprie ex parte ejus potest dici rixa. Si vero cum animo vindictæ, vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum. Sed veniale quidem; quando aliquis levis motus odii, vel vindictæ se immiscet, vel cum non multum excedit moderatam defensionem. Mortale autem est, quando obfirmato animo, in impugnantem insurgit, ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod rixa non solum nominat contentionem, sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur, quæ inordinationem rixæ declarant. Primo quidem, quod promptitudinem animi habet ad contendendum, quod significat, cum dicit: *semper ad cotradicendum paratus*, scilicet sive alius bene, sive male dicat, aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur, unde sequitur. *Et in jurgio delectatur*. Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur, *et provocat contendentem*.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod ibi non intelligitur, quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod bellum, ad hoc ut sit justum, requiritur quod fiat authoritate publicæ potestatis, alioquin non est justum. Tunc ad minorem dicitur, quod rixa fit ex privato affectu iræ, vel odii, et ideo est peccatum. Si enim ministri principis, aut judicis publica potestate aliquos invadant, qui se defendant, non dicuntur ipsi rixati, sed illi, qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi, qui invadunt, non rixantur, neque peccant; sed illi, qui se inordinate defendunt.

ARTICULUS II.

Utrum rixa sit filia iræ.

Pro negativa.=Videtur, quod rixa non sit filia iræ.

1. Illud, quod est ex concupiscentia, non est filia iræ. Sed rixa est ex concupiscentia. Ergo rixa non est filia iræ.

Maior prob., quia ira non pertinet ad concupiscibilem.

Minor prob. Jacob 4. dicitur. *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris?*

2. Quod oritur ex jactantia et dilatatione, non est filia iræ, sed superbiæ. Sed rixa oritur ex jactantia, et dilatatione. Ergo rixa non est filia iræ, sed superbiæ, sive inanis gloriæ.

Maior prob., quia se jactare et dilatare, ad superbiam pertinet.

Minor prob., quia Prov. 28. dicitur. *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.*

3. Quod provenit ex stultitia, non est filia iræ. Sed rixa provenit ex stultitia. Ergo rixa non est filia iræ.

Maior prob., quia stultitia differt ab ira. Stultitia enim opponitur sapientiæ vel prudentiæ, ira vero opponitur mansuetudini.

Minor prob., quia Prov. 18. dicitur. *Labia stulti miscent se rixis.*

4. Quod provenit ex odio, non est filia iræ. Sed rixa provenit ex odio. Ergo rixa non est filia iræ.

Maior prob., quia odium oritur ex invidia, ut Greg. dicit 31. Moral. c. 31. Unde quod procedit ex odio, debet dici filia invidiæ, et non filia iræ.

Minor prob., quia Prov. 10. dicitur. *Odium suscitat rixas.*

5. Quod oritur ex discordia, non est filia iræ, sed inanis gloriæ. Sed rixa oritur ex discordia. Ergo rixa non est filia iræ.

Maior prob., quia discordia est filia inanis gloriæ, ut dictum est quæst. 37. art. 2.

Minor prob., quia Prov. 17. dicitur: *qui meditatur discordias, seminat rixas.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 31. Moral. cap. 31. dicit, quod ex ira oritur rixa, et Prov. 15. et 29. dicitur. *Vir iracundus provocat rixas.*

Determinatio.

Distinctio. Cum rixa importet quamdam contradictionem, usque ad facta provenientem, dum unus alterum lædere molitur, ut dictum est art. præced. dupliciter contingit, quod unus alium lædere intendat. Uno modo, quasi intendens absolute malum ipsius, idest quod intendat inferre alteri malum, non curans, an qui læditur, sciat, vel non sciat, á quo sibi malum inferatur, et rursus non curans, an qui læditur, renitatur, vel non renitatur lædenti. Alio modo, ut intendat inferre malum alicui, eo sciente et renitente: et hoc proprie importatur nomine rixæ, scilicet illatio nocumenti, cum renitentia ejus cui nocumentum infertur.

1.ª Conclusio. Rixa, secundum quod importat læsionem, per quam intenditur malum alterius absolute, non pertinet ad iram sed ad odium.

Manifestatur, quia hoc est proprium odientis, vel intendat lædere inimicum, in manifesto, vel in occulto.

2.ª Conclusio. Rixa proprie sumpta, ut scilicet significat læsionem alterius, eo renitente, est filia iræ, quæ est appetitus vindictæ.

Manifestatur, quia non sufficit irato, quod latenter noceat ei, contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, et contra voluntatem suam aliquid patiatur, in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ dicta sunt 1. 2. quæst. 46. art. 3. ad 2. de passione iræ. Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Quod enim oritur ex concupiscentia, ut á prima radice, potest proxime oriri ex ira: omnes enim passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur, ut dictum est 1. 2. quæst. 25. artic. 1. et cum ira sit passio irascibilis, á concupiscentia oritur, et ex ira oritur rixa. Unde rixa est á concupiscentia, ut á prima radice, et ab ira, ut á proxima matre, et propterea dicitur filia iræ potius, quam concupiscentiæ.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam, vel inanem gloriam, non directe concitat jurgium, aut rixam, sed occasionaliter, in quantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi reputat ad injuriam, quod alter ei sese præferat, et sic ex ira directe, et uti á propria matre sequuntur jurgia, et rixæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod si-

cut dictum est 1. 2. quæst. 48. art. 3. Ira impedit judicium rationis: unde habet similitudinem cum stultitia, et ex hoc sequitur, quod habeant communem effectum. Ex defectu enim rationis contingit, quod aliquis lædere moliatur alium inordinate. Unde absolute neg. maior. Ad prob. dicitur, quod licet ira differat á stultitia, tamen quia ex eadem causa procedit tam ira, quam stultitia, scilicet ex defectu rationis, ideo possunt etiam habere communem effectum.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii, quia præter intentionem odientis est, quod rixose, et manifeste inimicum lædat. Quandoque enim etiam occulte lædere quærit, sed quando videt se prævalere, cum rixa, et jurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta.

Ad 5. Dicitur ad minorem, quod rixa oritur ex discordia, non directe (nam potius ex rixa oritur discordia) sed indirecte, hoc modo. Ex rixis enim sequitur odium, et discordia in cordibus rixantium, et ideo ille, qui meditatur discordias, idest, qui intendit inter alios seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur, ex qua rixa sequatur discordia. Sicut etiam quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati ordinando illum in suum finem. Discordia igitur imperat actum rixæ in suum finem: sed ex hoc non sequitur, quod rixa sit filia discordiæ, nec quod ex ea oriatur, nisi indirecte, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 41.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scriptura Gal. 5. fuisse insinuatum: quod rixa proprie dicta semper est peccatum. *Manifesta*, inquit, *sunt opera carnis, quæ sunt*, etc. *iræ, et rixæ*, etc. *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Ubi etiam peccatum non quodcumque, sed mortale, significat esse rixam, alioquin non diceret, rixam excludere á regno Dei. Verum de rixa non solum proprie, quæ scilicet peccatum veniale semper est, sed et de illa propriissime dicta loquitur, quæ semper mortale peccatum importat. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito dictum á B. Greg. et insinuatum á scripturis, quod rixa est filia iræ. Dictum quidem ab illo est 31. *Moralium*, insinuatur vero á Prov. 15. 29. per ly *vir iracundus provocat rixas*, ut *in arg. cont. Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA, SECUNDA,

DE SEDITIONE, QUÆ OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum sit speciale peccatum.

Secundo, utrum sit mortale peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

Pro negativa.=Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

1. Peccatum, quo procuratur discordia, non est speciale peccatum á discordia distinctum. Sed seditio est peccatum,

quo procuratur discordia. Ergo seditio non est peccatum speciale distinctum á discordia.

Maior prob., quia ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat, nisi peccato quod procurat. Sicut qui procurat furtum, peccat peccato furti: qui procurat homicidium, peccat peccato homicidii, et sic de aliis. Unde peccatum, quo procuratur discordia, est discordia.

Minor prob., quia Isidor. dicit lib. 10. Etymologiarum cap. 18. «seditiosus est, qui dissensionem animorum «facit, et discordias gignit.»

2. Quod importat divisionem, non est peccatum á schismate distinctum. Sed seditio divisionem quamdam importat. Ergo seditio non est speciale peccatum á schismate distinctum.

Maior prob., quia etiam nomen schismatis sumitur á scissura, ut dictum est quæst. 39. art. 1.

3. Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, vel ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio non est vitium capitale, neque numeratur inter vitia, quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet per Greg. 31. Moral. cap. 31. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. distinguit 2. Cor. 12. seditiones ab aliis peccatis.

Determinatio.

Conclusio. Seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis.

Manifestatur. Convenit quidem cum eis in hoc, quod seditio importat quamdam contradictionem, sicut etiam bellum et rixa. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum, et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glos. interlin. 2. ad Cor. 12. dicit, quod *seditiones sunt tumultus ad pugnam*, cum scilicet aliqui se præparant, et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem. Rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos. Seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudnis, ideo est speciale peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. quod quando dicitur, quod seditiosus causat discordias, non accipitur discordia communiter, sed talis discordia, scilicet inter partes alicujus multitudinis, et hæc discordia est idem quod seditio, ut dictum est: quod peccatum non solum est in eo qui discordiam hujusmodi procurat, sed etiam in eis qui inordinate ad invicem dissentiunt.

Ad 2. Neg. minor. Et ad prob. dicitur, quod licet tam schisma, quam seditio scissuram et divisionem importent, tamen differunt in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ: seditio autem opponitur temporali, vel seculari unitati multitudinis, puta civitatis, vel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem: seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad 3. Neg. minor. Continentur enim schisma et seditio sub discordia, quæ est filia inanis gloriæ, ut dictum est quæst. 37. art. 2. est enim seditio discordia, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II.

Utrum seditio sit semper peccatum mortale.

Pro negativa.=Videtur, quod seditio non sit semper peccatum mortale.

1. Tumultus ad pugnam non semper est peccatum mortale. Sed seditio importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glos. in corpore articuli præced. inductam. Ergo seditio non semper est mortale peccatum.

Maior prob., quia pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa et licita, ut dictum est qu. 40. art. 1.

2. Discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Sed seditio est discordia quædam ut art. præced. dictum est. Ergo seditio non semper est peccatum mortale, sed sine peccato esse potest.

3. Illud de quo aliqui laudantur, potest esse sine peccato. Sed de seditione quidam aliquando laudantur. Ergo seditio non semper est peccatum mortale.

Minor prob., quia laudantur, qui multitudinem de potestate tyrannica liberant, quod de facili sine aliqua dissentione multitudinis fieri non potest, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abjicere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. 2. Cor. 12. prohibet seditiones inter alia, quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Seditio ex suo genere est peccatum mortale.

Prob. Quod opponitur justitiæ, et communi bono, de suo genere est peccatum mortale. Sed seditio opponitur justitiæ, et communi bono. Ergo seditio ex suo genere est peccatum mortale.

Minor prob. Quod opponitur unitati populi civitatis, vel regni, opponitur justitiæ, et communi bono. Sed seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi civitatis, vel regni, ut dictum est art. præced. Ergo seditio opponitur justitiæ, et communi bono.

Maior hujus prob., quia dicit Aug. 2. de Civit. Dei c. 21. quod « populum « determinant sapientes, non omnem cæ« tum multitudinis, sed cætum juris con« sensu, et utilitatis communione socia« tum. » Unde manifestum est quod illud, quod opponitur unitati populi, opponitur unitati juris, et communis boni.

2.ª Conclusio. Seditio ex suo genere gravius peccatum est quam rixa.

Prob. Quod opponitur maiori bono, est gravius peccatum. Sed seditio opponitur maiori bono, quam rixa. Ergo seditio est gravius peccatum, quam rixa.

Minor prob., quia seditio opponitur justitiæ, et communi bono, rixa vero opponitur bono particulari.

In quibus inveniatur peccatum seditionis.

Peccatum seditionis primo, et principaliter pertinet ad eos, qui seditionem procurant, et hi gravissime peccant. Secundo ad eos, qui eos sequuntur perturbantes commune bonum. Illi vero, qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi, qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut dictum est quæst. præced.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sicut dictum est supra quæstio. 40. pugna duplex est: Quædam, quæ fit pro bono communi, et hæc absque peccato fieri potest, scilicet si fiat authoritate principis, et recta intentione: et tumultus ad hanc pugnam non est peccatum. Alia est pugna contra commune bonum: et tumultus ad hanc pugnam est peccatum. Seditio autem semper fit contra commune bonum, et justitiam, et ideo semper est peccatum mortale, ut dictum est. Ad formam dicitur ad maiorem, quod tumultus ad pugnam injustam, qualis est seditio, semper est peccatum.

Ad 2. Dicitur, quod discordia est du-

plex: Quædam, quæ est contra illud quod non est manifeste bonum, et hæc potest esse sine peccato. Alia, quæ est contra id, quod est manifeste bonum, et hæc non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio; opponitur enim utilitati multitudinis, quæ est manifeste bonum. Ad formam dicitur ad maiorem, quod discordia quæ est de eo, quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato, non autem quæ est contra id quod est manifeste bonum. Et ad minorem dicitur, quod seditio est discordia, quæ est contra id quod est manifeste bonum, et ideo semper est mortale ex suo genere, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem et ad ejus prob. quod quando perturbatur tyranni-cum regimen, non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo ei subjecta, maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine. Ratio autem, quare perturbatio tyrannici regiminis non habeat rationem seditionis est, quia regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut dicitur 3. Polit. cap. 5. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 42.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis: quod seditio est peccatum speciale. Insinuatur vero per hoc, quod distincte ab aliis peccatis numerantur seditiones 2. Cor. 12. *ne forte contentiones, æmulationes, animositates, dissensiones,* etc. *seditiones sint inter vos. Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a. 2. Corinth. 12. quod seditio est semper peccatum mortale. Insinuatur vero per hoc, quod ibi connumeratur aliis peccatis mortalibus, ut videre potes circa finem capituli citati. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA TERTIA,

DE SCANDALO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur: inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ, illa scilicet quibus aliquis injuste proximum lædit: sed contra charitatem speciàliter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quæruntur octo.

Primo, quid sit scandalum.
Secundo, utrum scandalum sit peccatum.
Tertio, utrum sit peccatum speciale.
Quarto, utrum sit peccatum mortale.
Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari.
Sexto, utrum eorum sit scandalizare.
Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.
Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS I.

Utrum scandalum convenienter diffiniatur.

Pro negativa.==Videtur, quod scan-

dalum non convenienter diffiniatur, quod «est dictum, vel factum, minus rectum, «præbens occasionem ruinæ.»

1. Illud, quod est peccatum, insufficienter diffinitur per hoc, quod est dictum, vel factum. Sed scandalum est peccatum, ut dicetur articulo sequenti. Ergo scandalum insufficienter, ac per hoc inconvenienter diffinitur.

Maior prob., quia peccatum diffinitur ab Aug. lib. 22. contra Faustum cap. 27. per hoc, quod est dictum, vel factum, vel concupitum, quod ultimum prætermittitur in diffinitione scandali.

2. Si scandalum convenienter diffiniretur per hoc, quod est dictum, vel factum minus rectum, sequeretur quod omnes actus virtuosi, præter optimum, haberent rationem scandali, quod videtur inconveniens

Conseq. prob., quia cum inter actus virtuosos, vel rectos, unus virtuosior, vel rectior altero sit; illud solum videtur non esse minus rectum, quod est rectissimum. Quia igitur omnes actus sunt minus recti rectissimo, sequitur quod omnes habeant rationem scandali, præter actum rectissimum.

3. Illud quod est per accidens, non debet poni in diffinitione. Sed occasio nominat causam per accidens. Ergo inconvenienter in diffinitione scandali ponitur occasio.

Maior prob., quia quod est per accidens, non dat speciem.

4. Si scandalum est illud, quod præbet alteri occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconveniens.

Conseq. prob., quia ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, et hoc, quia causæ per accidens, inter quas est occasio, sunt indeterminatæ.

5. Quod convenit offensioni et infirmitati, inconvenienter ponitur in diffinitione scandali. Sed occasio ruinæ convenit offensioni et infirmitati proximi. Ergo inconvenienter ponitur in diffinitione scandali, quod sit occasio ruinæ.

Maior prob.. quia scandalum dividitur contra offensionem, et infirmitatem. Dicit enim Apost. ad Rom. 14. «Bonum «est non manducare carnem, et non bi«bere vinum, neque in quo frater tuus «offenditur, aut scandalizatur, aut infir«matur.»

Minor prob., quia occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur, aut infirmatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieron. exponens illud, quod habetur Matth. 15. *scis quia pharisæi audito hoc verbo, etc.* dicit: «quando legimus: «quicumque scandelizaverit', hoc intel«ligimus, qui dicto, vel facto occasionem «ruinæ dederit.»

Determinatio.

Conclusio. Diffinitio scandali, qua dicitur: scandalum est dictum, vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ, est conveniens.

Diffinitio hæc habet tres partes. Prima pars est, quod scandalum sit occasio ruinæ. Altera est quod sit dictum, vel factum. Tertia est, quod sit minus rectum. Et quoad omnes sigillatim manifestatur. Et prima quidem ostenditur ex quid nominis scandali; quod enim dicitur scandalum (ut Hieron. ibidem dicit) nos offensionem, vel ruinam, et impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens, disponitur ad ruinam, et talis obex dicitur scandalum. Illud ergo, quod in via spirituali est occasio ruinæ, scandalum dicitur. Ex quid nominis igitur scandali patet, quod convenienter in ejus diffinitione ponitur, quod sit occasio ruinæ.

Altera pars manifestatur. Nam illud est occasio ruinæ in via spirituali, per quod quis ad ruinam spiritualem dispo-

nitur. Hoc autem non fit nisi per dictum, vel factum alterius, in quantum scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Factum igitur, vel dictum præbens occasionem ruinæ, convenienter ponitur in diffinitione scandali.

Tertia pars concl. scilicet minus rectum, ostenditur quia nihil secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id, quod est perfecte rectum, magis minuit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat. Et sic patet, quod diffinitio scandali, quantum ad omnes suas partes est conveniens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod illæ particulæ positæ in diffinitione peccati, scilicet dictum, factum, et concupitum, non intelliguntur convenire peccato copulative, scilicet quod omne peccatum sit dictum, et factum, et concupitum. Sic enim intellecta, esset falsa, nam peccatum, quo quis concupiscit aliquid absque opere, est concupitum, sed non est factum, nec dictum, et sic de aliis. Intelligendæ igitur sunt disjunctive. Unde non oportet, quod cuilibet peccato conveniant omnes particulæ positæ in diffinitione peccati. Essentialia enim quæ pertinent ad diffinitionem peccati, sunt quod sit actus voluntatis, contra legem æternam. Illæ autem particulæ, factum, et dictum, et concupitum sunt particulæ se tenentes ex parte materiæ, scilicet actus. Actus enim voluntatis, qui solus peccatum esse potest, est elicitus, vel imperatus, ut fusius explicatum est 1. 2. quæst. 71. articulo 6. Ex quibus patet quod non est necesse, ut in diffinitione scandali ponantur omnes actus, qui possunt esse peccata; sed solum illi, qui possunt esse tale peccatum, idest qui possunt esse occasio ruinæ. Et quia concupiscentia mala, antequam verbo, vel facto sit manifesta, latet in corde, non potest alteri proponi, ut obex disponens ad ruinam, et propter hoc non potest habere rationem scandali. Ad formam igitur argumenti dicitur, quod supponit unum falsum, scilicet quod particulæ positæ in diffinitione peccati conveniant peccato conjunctive, eo modo, quo omnes partes diffinitionis hominis conveniunt homini, propter quod omni homini necessario convenire debent. Hoc enim falsum est, ut modo est explicatum, et ideo non est necesse quod omnes particulæ diffinitionis peccati conveniant scandolo, sed solum illæ quæ scandali rationem habere possunt.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod minus rectum, non dicitur illud quod ab aliquo superatur in rectitudine, sed illud quod habet aliquem defectum rectitudinis, vel quia est secundum se malum, sicut peccatum; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolo. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet aliquam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ, et ideo Apost. monet 1. Thes. 5. *Ab omni specie mali abstinete vos*. Convenienter igitur in diffinitione scandali ponitur (minus rectum) ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ non sunt peccata; sed habent speciem mali, vel peccati, utrumque enim potest esse causa ruinæ alterius.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo negando minorem. Occasio enim in hac diffinitione non sumitur ut est causa per accidens, sed ut significat causam imperfectam, et insufficientem; quia enim nihil potest esse causa sufficiens ruinæ spiritualis alicujus, nisi propria voluntas, sequitur quod dicta et facta alterius sint tantum causa insufficiens, et aliqualiter inducens ad ruinam. Et ad hoc significandum, non dicitur quod scandalum

sit causa ruinæ, sed occasio, idest insufficiens causa.

Dicitur secundo neg. maiorem; nihil enim prohibet in quibusdam diffinitionibus poni id quod est per accidens. Quia id, quod est per accidens uni, potest esse quod per se alteri coveniat. Sicut in diffinitione fortunæ ponitur causa per accidens: hoc enim est de ratione fortunæ, ut sit causa per accidens, sic etiam de ratione scandali est, ut sit occasio ruinæ.

Ad 4. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod dictum, vel factum unius potest esse dupliciter alteri causa peccandi. Uno modo, per se, alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo, vel facto intendit alium ad peccandum inducere, vel etiam si ipse hoc enim intendat, ipsum factum est tale, quod de sui ratione habet, quod sit inductivum ad peccandum, puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille, qui hujusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinæ: unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum unius est alteri causa peccandi; quando etiam præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille, qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem quantum in se est, sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. 7. *Occasione autem accepta*, etc. Et ideo hoc est scandalum passivum, sine activo, quia ille, qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ quam alter patitur. Quandoque ergo contingit, quod etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat. Quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est.

Ad 5. Dicitur ad minorem, quod esse occasionem ruinæ proprie convenit scandalo. Infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum. Offensio nominat indignationem alicujus contra eum, qui peccat, quæ quandoque potest esse sine ruina. Scandalum vero importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II.

Utrum scandalum sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod scandalum non sit peccatum.

1. Quod evenit ex necessitate, non est peccatum. Sed scandalum evenit ex necessitate. Ergo scandalum non est peccatum.

Maior prob., quia omne peccatum est voluntarium. Unde quod ex necessitate evenit (quod voluntario repugnat) peccatum non erit.

Minor prob., quia Dominus Matth. 18. dicit: *necesse est, ut veniant scandala.*

2. Quod procedit ex pietatis affectu, non potest esse peccatum. Sed scandalum quandoque procedit ex pietatis affectu. Ergo scandalum quandoque non est peccatum.

Maior prob., quia *non potest arbor bona*, scilicet pietatis affectus, *fructus malos facere*, idest peccatum.

Minor prob., quia dicit Dominus Petro Matth. 16. *Scandalum mihi es.* Ubi dicit Hieron, quod error Apostoli, de pietatis affectu veniens, numquam incentivum videtur esse diaboli.

3. Quod importat solum impactionem quamdam non semper est peccatum. Sed scandalum importat solum impactionem quamdam. Ergo scandalum non semper est peccatum.

Maior prob., quia peccatum non importat solum impactionem, sed casum spiritualem.

Minor prob., quia non semper, qui impingit, cadit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod deficit á rectitudine, est peccatum. Sed scandalum est deficiens á rectitudine. Ergo scandalum est peccatum.

Maior prob., quia ex hoc aliquid rationem peccati habet, quia deficit á rectitudine.

Minor prob., quia scandalum est dictum, vel factum minus rectum.

Determinatio.

Distinctio. Duplex est scandalum, scilicet passivum in eo, qui scandalizatur, et activum in eo, qui scandalizat: quæ distinctio patet ex dictis art. præced. ad 4.

1.ª Conclusio. Scandalum passivum semper est peccatum in eo, qui scadalizatur.

Manifestatur, quia ille, qui scandalizatur, non scandalizatur nisi in quantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est per peccatum.

2.ª Conclusio. Scandalum passivum potest esse sine peccato in eo, ex cujus facto aliquis scandalizatur.

Manifestatur, quia dum aliquis scandalizatur de his, quæ alius bene facit, in eo, qui bene facit, scandalum alterius nullum est peccatum. Si quis enim oret, et ex oratione ejus alter scandalizetur, qui orat, non peccat, sed solum qui ex ejus oratione scandalizatur.

3.ª Conclusio. Scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat.

Manifestatur, quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum, et tunc manifeste peccat; vel habet speciem mali et peccati, et tunc est dimittendum, alioquin contra charitatem facit, secundum quam unusquisque tenetur saluti proximi providere.

4.ª Conclusio. Scandalum activum potest esse sine peccato ejus qui scandalizatur.

Manifestatur, quia quando aliquis alium inducit verbo, vel exemplo ad peccandum, et ipse non consentit, peccat inducens, non peccat autem qui inducitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur tripliciter. Primo, quod aliquid evenire ex necessitate, contingit dupliciter. Uno modo, ut eveniat necessitate absoluta, ut si dicatur quod compositum ex contrariis necessario sit corruptibile. Vel necessitate conditionali ut si dicatur, si hoc est præscitum á Deo, necessario eveniet. Tunc ad maiorem dicitur quod illud quod evenit cecessario primo modo, non est peccatum: quod autem evenit ex necessitate tantum secundo modo, potest esse peccatum. Tunc ad minorem dicitur quod scandalum evenit ex necessitate conditionali, qua scilicet necesse est præscita, vel prænunciata á Deo evenire, si tamen in sensu composito accipiatur, ut 1. p. quæs. 23. artic. 6. ad 2. dictum est.

Dicitur secundo ad eamdem maiorem, quod aliqua necesse esse evenire, potest dupliciter intelligi. Uno modo simpliciter. Alio modo, prout necessarium dicitur quod est utile, et dicitur necessitas finis ad bene esse. Scandala evenire non est necessarium necessitate simpliciter, sed necessitate finis ad bene esse. Quod evenit necessario necessitate simpliciter, non est peccatum: quod evenit necessario necessitate finis ad bene esse potest esse peccatum. Et ad minorem, dicitur quod necesse est ut veniant scandala, quia utilia sunt ad hoc, ut qui probati sunt manifesti fiant.

Tertio dicitur ad minorem, quod scandala necesse est evenire, secundum conditionem hominum qui sibi á peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos inbedita diæta utentes, dicat: necesse est tales infirmari, quod intelligendum est, sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter ne-

cesse est evenire scandala, si homines malam conversationem non mutent.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod scandalum ibi sumitur non propie, sed large, prout significat impedimentum; volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu motus ad Christum.

Ad 3. Neg. maior. Nullus enim spiritualiter impingit, nisi spiritualiter retardetur aliqualiter á processu in via Dei, quod fit saltem per veniale peccatum.

ARTICULUS III.

Utrum scandalum sit speciale peccatum.

Pro negativa.=Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum.

1. Quod facit minus rectum, non est speciale peccatum. Sed scandalum facit minus rectum, ut dictum est art. 1. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Maior, quia omne peccatum facit minus rectum.

2. Omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur 5. Ethic. cap. 5. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Omne speciale peccatum constituitur per aliquid, quod dat speciem morali actui. Se scandalum non constituitur per aliquid, quod det speciem morali actui. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Minor prob., quia ratio scandali constituitur per hoc, quod est in manifesto peccare. In manifesto autem peccare, non est aliquid dans speciem actui, sed quædam circumstantia solum aggravans peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati. Ergo scandalum est speciale peccatum.

Minor prob., quia Rom. 14. dicitur: *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Duplex est scandalum. Activum scilicet et passivum, de qua distinctione dictum est art. præced.

2.ª *Distinctio.* Scandalum activum potest accipi dupliciter. Uno modo, per se. Alio modo, per accidens. Scandalum activum per accidens est, quando aliquis ex suo facto, vel dicto inordinato, non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto, vel facto, intendit alium trahere ad peccandum.

1.ª Conclusio. Scandalum passivum non potest esse speciale peccatum.

Prob. quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit, secundum quodcumque genus peccati. Nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto, vel ex facto alterius, specialem rationem peccati constituit, quia hoc non importat specialem difformitatem speciali virtuti oppositam.

2.ª Conclusio. Scandalum activum per accidens, non est speciale peccatum.

Manifestatur, quia quod est per accidens, non constituit speciem.

3.ª Conclusio. Scandalum activum per se, habet specialem rationem peccati.

Prob. Peccatum, quod habet specialem finem, est speciale peccatum. Sed scandalum activum per se, et ex intentione habet specialem finem. Ergo scandalum activum per se, est speciale peccatum.

Maior prob., quia finis in moralibus dat speciem, ut dictum est 1. 2. quæst. 1. art. 3. et quæst. 18. art 4. 6. 7.

Minor prob. quia in scandalo activo per se, intenditur speciale nocumentum proximo inferre, scilicet inducere ipsum ad peccandum, et hoc opponitur directe correctioni fraternæ in qua attenditur spiritualis nocumenti remotio. Unde si-

cut furtum est speciale peccatum, propter speciale nocumentum, quod proximo infertur, ita et scandalum hac ratione erit peccatum speciale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod si sermo sit de scandalo passivo et de activo per accidens, conceditur totum. Si vero sermo sit de scandalo activo per se intendente ruinam alterius negat. maior. Ad prob. dicitur quod scandalum non est speciale peccatum ex hoc, quod facit minus rectum : hoc enim habet scandalum commune cum omni peccato; sed constituitur speciale peccatum ex speciali fine, qui intenditur ab eo qui scandalizat, scilicet ex hoc quod intendit inducere proximum ad peccatum.

Ad 2. Neg. minor. Scandalum enim activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali: tunc enim nullum adest aliud peccatum præter scandalum. Si vero sermo sit de scandalo passivo, et de scandalo activo per se, vera est ipsa minor, et totum argumentum, sed probat priores conclusiones in corpore adductas.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod scandalum non habet rationem specialem peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum scandalum sit peccatum mortale.

Pro affirmativa. = Videtur, quod scandalum sit peccatum mortale.

1. Omne peccatum, quod contrariatur charitati, est mortale, ut dictum est qu. 24. art. 12. et qu. 35. art. 3. Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est art. præced. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Peccatum, cui debetur pœna damnationis æternæ, est mortale. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ. Ergo scandalum est mortale.

Maior prob., quia nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ, nisi mortali.

Minor prob., quia Math. 18. dicitur. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei, ut suspendatur molla asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris.* Quia ut dicit Hier. exponens dictum locum. «multo melius est pro culpa brevem re«cipere pœnam, quam æternis servari «cruciatibus.»

3. Omne peccatum, quod in Deum committitur, est mortale. Sed scandalum in Deum committitur. Ergo scandalum est peccatum mortale.

Maior prob., quia solum peccatum mortale avertit hominem á Deo.

Minor prob., quia Apost. dicit 1. Cor. 8. « Percutientes conscientiam fratrum «infirmam, in Christum peccatis.»

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Inducere aliquem ad peccandum venialiter, est veniale. Sed per scandalum quandoque inducitur aliquis ad peccandum venialiter. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Determinatio.

Distinctio. Scandalum est duplex. Passivum et activum. Et hoc est duplex. Vel per se, vel per accidens: de quibus distinctionibus dictum est articulis præcedentibus.

1.ª Conclusio. Scandalum passivum potest quandoque esse peccatum veniale tantum, et quandoque etiam mortale.

Manifestatur. Nam scandalum, ut dictum est art. 1. importat impactionem quamdam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Quando igitur scandalum passivum habet solam impactionem, est veniale, puta cum aliquis ex dicto, vel facto alterius commovetur motu venialis peccati. Si vero habeat cum impactione etiam ruinam, puta cum aliquis ex inor-

dinato dicto, vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale, tunc scandalum passivum est mortale.

2.ª Conclusio. Scandalum activum, si sit per accidens, potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque vero est peccatum mortale.

Manifestatur. Peccatum veniale est, cum aliquis, vel actum venialis peccati, vel actum, qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit. Peccatum vero mortale est, vel quia committit quis peccatum mortale, ex quo frater scandalizatur, vel quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea conservanda, non prærermittat aliquis facere, quod sibi libuerit.

3.ª Conclusio. Scandalum activum, quod est per se, ut scilicet aliquis intendat alium ad peccandum inducere, potest esse mortale et veniale.

Manifestatur. Si enim intendat inducere proximum ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum solum venialiter, peccando tamen ipse mortaliter, est etiam peccatum mortale. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, tunc est tantum peccatum veniale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod quando scandalum contrariatur charitati, est mortale.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod scandalum, cui debetur pœna æterna, est mortale. Scandalo autem, quod est veniale, non debetur talis pœna.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod scandalum contra Deum est mortale, sed non omne scandalum est contra Deum, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum scandalum passivum possit etiam cadere in perfectos.

Pro affirmativa. = Videtur, quod scandalum passivum, possit etiam cadere in perfectos.

1. Christus passus est scandalum. Ergo multo magis quicumque alii perfecti viri scandalum pati possunt.

Antec. prob., quia ipse dixit Petro Matth. 16. « Scandalum mihi es. »

Conseq. prob., quia Christus fuit maxime perfectus.

2. Qui possunt impediri in processu vitæ spiritualis, possunt pati scandalum. Sed viri perfecti possunt impediri in processu vitæ spiritualis. Ergo viri perfecti possunt scandalum pati.

Maior prob., quia scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui opponitur in vita spirituali.

Minor prob., quia 1. Thes. 2. dicitur. « Volumus venire ad vos: ego quidem Paulus semel, et iterum, sed impedivit nos Satanas. »

3. Illi, in quibus possunt inveniri peccata venialia, possunt pati scandalum. Sed viri perfecti possunt venialiter peccare. Ergo in viris perfectis potest scandalum inveniri.

Maior prob., quia scandalum quandoque est peccatum veniale tantum, ut dictum est art. præced.

Minor prob., quia 1. Jo. 1. dicitur. « Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. »

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Super illud Matth. 18. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hieron. « Nota, quod qui scandalizatur, parvulus est; maiores enim scandala non recipiunt. »

Determinatio.

Conclusio. In viris perfectis scandalum non invenitur.

Prob. Qui scandalizantur, patiuntur commotionem animi. Sed viri perfecti non patiuntur commotionem animi. Ergo viri perfecti non possunt scandalum pati.

Maior prob., quia scandalum passi-

vum importat quamdam commotionem animi in eo, qui scandalum patitur.

Minor prob. Qui firmiter inhærent rei immobili, non patiuntur commotionem animi. Sed viri perfecti per amorem firmiter inhærent soli Deo, qui est immutabilis bonitas. Ergo viri perfecti quantumcumque videant alios inordinate se habere in dictis, vel factis, ipsi á sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psalm. 124. « Qui confidunt in Do« mino sicut mons Sion, non commove« bitur, in æternum, qui habitat in Hie« rusalem. »

Manifestatur minor hujus quoad illa verba, soli Deo. Etsi enim viri justi inhæreant etiam suis prælatis, tamen non inhærent eis, nisi in quantum ipsi inhærent Christo, secundum illud 1. Cor. 4. « Imitatores mei estote, sicut et ego « Christi. »

Et confirmatur conclusio, quia in Psal. 118. dicitur. « Pax multa diligen« tibus legem tuam, et non est illis scan« dalum. »

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. anteced. Ad prob. dicitur, ut etiam dictum est art. 2. ad 2. quod scandalum dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, pro eo scilicet quod ad ruinam disponit. Alio modo, communiter, pro quocumque impedimento. Sumitur igitur scandalum in verbis Christi, prout scandalum significat impedimentum; nitebatur enim Petrus impedire propositum Domini circa passionem subeundam.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri, non autem in actibus interioribus per facta, vel dicta aliorum impediri possunt, quo minus tendant in Deum, secundum illud Rom. 8. «Neque mors, neque vita poterit nos se«parare á charitate Dei.» Authoritas inducta ad probandam minorem, aperte loquitur de exteriori actu, scilicet de accessu ad ipsos, quam Sathanas impediebat.

Ad 3. Neg. absolute maior. Non est enim verum, quod in quocumque possunt inveniri venialia peccata, possit inveniri scandalum, etiam quod scandalum peccatum veniale esse possit, ratione dicta in corpore. Unde ad minorem dicitur, quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur, secundum veram scandali rationem. Potest tamen in eis esse quædam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psalm. 72. « Mei pene moti sunt pedes. »

ARTICULUS VI.

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

Pro affirmativa. — Videtur, quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

1. In his, ex quorum dictis, vel factis alii scandalizantur, est scandalum activum. Sed ex dictis, vel factis virorum perfectorum possunt alii scandalizari. Ergo in viris perfectis potest esse scandalum activum.

Maior prob., quia passio est effectus actionis. Unde si ex dictis, vel factis aliquorum, alii scandalizantur, in eis est scandalum activum.

Minor prob. Nam ex verbis Christi, qui perfectissimus fuit, pharisæi scandalizabantur, secundum illud Matth. 15. « Scis, quia pharisæi, audito hoc verbo, « scandalizati sunt. »

2. Petrus Apostolus post acceptum Spiritum Sanctum, quando in statu perfectorum erat, scandalizavit gentiles. Ergo in viris perfectis potest esse scandalum activum.

Anteced. prob., quia ad Gal. 2. dicitur. «Cum vidissem quod recte ambula«rent ad veritatem Evangelii, dixi Ce«phæ (idest Petro) coram omnibus: si «tu, cum judæus sis, gentiliter, et non

«judaice vivis, quomodo gentes cogis ju-«daizare?»

3. Peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Sed scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Scandalum passivum non potest esse in viris perfectis, ut art. præced. probatum est. Ergo multo minus scandalum activum in viris perfectis esse potest.

Conseq. prob., quia plus repugnat perfectioni scandalum activum, quam scandalum passivum.

Determinatio.

Conclusio. In viris perfectis non potest scandalum activum inveniri.

Prob. In his, qui omnia quæ agunt, secundum regulam ordinatæ rationis agunt, non potest inveniri scandalum activum. Sed viri perfecti omnia quæ agunt, secundum regulam ordinatæ rationis agunt. Ergo in viris perfectis non potest scandalum activum inveniri.

Maior prob., quia scandalum activum proprie est, cum aliquis tale aliquid dicit, vel facit quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam, quod quidem est solum illud quod fit, vel dicitur inordinate. Unde in his qui omnia dicunt et faciunt ordinate, non est scandalum aliquod activum.

Minor prob.; dicitur enim 1. Cor. 14. «Omnia honeste, et secundum ordinem «fiant in vobis.» Et præcipue hanc cautelam viri justi adhibent in his, quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si in eorum manifestis dictis, vel factis, aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam á perfectione deficiunt, non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur; sed modicum, et leviter, quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccati occasio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquis potest scandalizari ex dictis, vel factis alterius dupliciter: vel rationabiliter, vel irrationabiliter. Tunc ad maiorem dicitur, quod si quis rationabiliter possit ex dictis, vel factis alicujus scandalizari, in eo est scandalum activum. Si autem non scandalizetur rationabiliter, negatur ipsa maior: potest enim esse, ut quis scandalizetur de dictis, vel factis alicujus; et tamen in eo qui hoc dicit et facit, non sit scandalum activum, scilicet quando scandalizatur irrationabiliter. Et ad prob. dicitur, quod omne scandalum passivum est ab aliquo activo, sed non est necesse ut sit á scandalo activo. Scandalum igitur irrationabile est quidem ab aliquo activo, id est ab actione, vel dicto viri justi, sed non á scandalo activo, quia tale dictum, vel factum non est tale, ut possit aliquem inducere ad ruinam. Et ad minorem dicitur, quod ex dictis, et factis Christi scandalizabantur pharisæi, sed absque ulla ratione.

Ad 2. Dicitur ad anteced., quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit secundum sententiam Augustini, et ipsius Pauli, subtrahens se á gentilibus, ut vitaret scandalum judæorum, quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur, non tamen factum Petri erat tam grave peccatum, quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum, non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod peccata venialia perfectorum præcipue consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si quæ vero etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS VII.

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

Pro affirmativa.=Videtur, quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

1. Cessandum est á punitione peccatorum propter scandalum. Ergo bona spiritualia sunt dimittenda propter scandalum.

Anteced. prob., quia Aug. dicit in lib. 3. c. 2. contra epistolam Parmeniani, quod «ubi schismatis periculum ti«metur, á punitione peccatorum cessan«dum est.»

Conseq. prob., quia punitio peccatorum, cum sit actus justitiæ, est quoddam spirituale.

2. Cessandum est á sacra doctrina propter scandalum. Ergo bona spiritualia propter scandalum sunt dimittenda.

Anteced. prob., quia Matth. 7. dicitur. «Nolite sanctum dare canibus, ne«que margaritas vestras spargatis ante «porcos, ne conversi disrumpant vos.»

Conseq. prob., quia sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis.

3. Interdum dimitti debet ex charitate correctio fraterna propter vitandum scandalum aliorum, ut Aug. dicit 1. lib. de Civ. Dei. c. 9. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

Conseq. prob., quia correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum.

4. Quod potest dimitti, salva veritate vitæ, justitiæ et doctrinæ, est propter scandalum dimittendum. Sed aliquod spirituale bonum potest dimitti salva veritate vitæ, justitiæ et doctrinæ. Ergo aliquod spirituale bonum propter scandalum est dimittendum.

Maior prob., quia Hieron. ex Gloss. ordin. dicit super Matth. cap. 15. exponens illud. *Audito hoc scandalizati sunt.* «Dimittendum est propter scandalum «omne, quod potest prætermitti, salva «triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ, et doctrinæ.»

Minor prob., quia impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, quæ maxima sunt inter spiritualia opera, multoties possunt prætermitti salva triplici veritate prædicta. Et hoc quia alioquin semper peccarent, qui hæc prætermittunt.

5. Pro scandalo proximi vitando, videtur quod aliquis debeat peccare venialiter, puta cum peccando ipse venialiter, impedit peccatum mortale alterius. Ergo homo debet aliquod bonum spirituale prætermittere, scilicet vitationem peccati venialis, propter scandalum vitandum.

Anteced. prob. quia homo debet impedire damnationem proximi, quantum potest, sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Est ergo dimittendum hoc spirituale bonum, scilicet vitatio peccati venialis, ad vitandum scandalum proximi, ne ipse mortaliter peccet.

Conseq. prob., quia vitatio peccati est quoddam spirituale bonum, quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Bona quæ pertinent ad veritatem, non sunt dimittenda propter scandalum. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt dimittenda propter scandalum.

Maior prob., quia Greg. Hom. 7. in Ezech. dicit: «si de veritate scandalum «sumitur, utilius nasci permittitur scan«dalum, quam quod veritas relinqua«tur.»

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Cum duplex sit scandalum, activum scilicet, et passivum; quæstio ista non habet locum de scandalo activo, quia cum scandalum activum sit factum, vel dictum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scanda-

lo passivo. Quæritur ergo, quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur?

1.ª *Distinctio.* Spiritualia bona sunt in duplici differentia. Quædam sunt de necessitate salutis. Quædam vero non sunt de necessitate salutis.

2.ª *Distinctio.* Ex bonis spiritualibus que non sunt de necessitate salutis, potest oriri scandalum dupliciter. Uno modo, quia procedit ex malitia, cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando, sicut erat scandalum pharisæorum, qui de Domini doctrina scandalizabantur. Alio modo, quando procedit ex infirmitate, vel ignorantia: et hujusmodi est scandalum pusillorum.

1.ª Conclusio. Bona spiritualia, quæ sunt de necessitate salutis, non sunt prætermittenda propter vitandum scandalum.

Prob. Ea, ex quorum omissione omittens peccat mortaliter, non debent ab eo omitti propter scandalum vitandum. Sed ex omissione eorum, quæ sunt de necessitate salutis, omittens peccat mortaliter. Ergo ea, quæ sunt de necessitate salutis, non sunt ab aliquo omittenda propter scandalum vitandum.

Maior prob., quia nullus debet mortaliter peccare, ut peccatum alterius impediat: quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere, quam alterius.

Minor manifestatur, quia omissio eorum quæ sunt de necessitate salutis, non potest absque peccato mortali esse.

2.ª Conclusio. Bona spiritualia quæ non sunt de necessitate salutis ex quibus malitiose aliqui scandalizantur, ut faciebant pharisæi de doctrina Christi, non sunt dimittenda ad evitandum hujusmodi malitiosum scandalum.

Prob., quia Dominus Matth. 15. docet hujusmodi scandalum esse contemnendum. Cum enim discipuli dixissent Domino: *scis quia pharisæi audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondens eis Dominus dixit. *Sinite illos, cæci sunt, et duces cæcorum.*

3.ª Conclusio. Bona spiritualia, non necessaria ad salutem, ad vitandum scandalum pusillorum, sunt vel occultanda, vel interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione, hujusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, non debent amplius occultari, nec dimitti.

Et manifestatur ultima pars (quoad reliquas enim manifesta relinquitur!) quia si post redditam rationem hi, qui ex infirmitate scandalizabantur, perseverant, jam ex malitia scandalizari videntur, et ideo tunc eorum scandalum, sicut pharisæorum, est contemnendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced. quod pœnæ non sunt aliquod spirituale bonum, nec sunt expetendæ propter se, sed solum in quantum sunt medicinæ quædam ad cohibenda peccata. Si igitur ex inflictione pœnarum sequatur cohibitio peccatorum, est quoddam bonum spirituale, et non est dimittenda propter scandalum. Si vero ex inflictione pœnarum manifestum sit, plura, et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia, nec erit aliquod spirituale bonum. Unde tunc erit dimittenda. Et in hoc casu loquitur Aug. quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ. Neg. igitur absolute anteced. Inflictio enim pœnarum, quando est spirituale bonum, et justitiæ actus, scilicet quando ex ea sequitur peccatorum cohibitio, non est dimittenda propter scandalum, et ad prob. quæ est sententia Aug. jam dictum est.

Ad 2. Dicitur ad anteced. quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas, quæ docetur, et ipse actus docendi: si in antecedente sermo sit de

veritate doctrinæ, falsum est antecedens. Veritas enim sacræ doctrinæ, cum sit de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporum, et personarum, debet proponere ille, cui docendi officium incumbit. Et ideo propter nullum scandalum debet homo, prætermissa veritate, falsitatem docere: nec contrarium vult authoritas Domini, ut dicetur. Si vero in antecedente sermo sit de actu docendi, est eadem ratio de ipso, et de actu dandi eleemosynam de quo in responsione ad quartum erit sermo, et ibi simul complete satisfiet huic argumento.

Ad 3. Dicitur ad anteced. quod cum correctio fraterna ordinetur ad correctionem, et emendationem fratris, si ex ea sequatur hic effectus, habet rationem boni spiritualis, et non est dimittenda. Si autem ex ea sequatur scandalum, jam non habebit rationem spiritualis boni, et debet prætermitti, quia si fieret, non esset spirituale bonum, sed contra charitatem. Verum est igitur quod correctio fraterna aliquando ex charitate debet dimitti, ut antecedens dicit; sed ex hoc non sequitur, quod tunc spirituale bonum dimittatur, cum in hoc casu non sit amplius spirituale bonum.

Ad 4. Neg. minor. Nullum enim spirituale bonum est dimittendum simpliciter propter scandalum, sed solum, si non sit de necessariis ad salutem, potest differri, vel occultari, ut in corpore dictum est. Ad prob. dicitur quod in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, comprehenduntur non solum ea, quæ sunt de neccessitate salutis, sed etiam ea, per quæ perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud 1. Cor. 12. *Æmulamini charismata meliora*. Et quia observatio consiliorum, et largitio eleemosynarum sunt, per quæ ad salutem facilius pervenimus, ideo non possunt, nec ipsa, salva triplici veritate, simpliciter omitti. Sed considerandum quod consilia et opera misericordiæ aliquibus sunt de nececessitate salutis, ut patet in his, qui voverunt consilia, et in his, quibus ex debito incumbit aliorum defectibus subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem, sive hujusmodi fiant debita, propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc idem judicium est de omissione horum, et de omissione eorum quæ sunt necessaria ad salutem, ita ut sicut hæc prætermitti non possunt sine mortali, nec illa prætermitti debent. Respectu autem eorum, qui ad servanda consilia non obligantur, potest eorum observantia propter scandalum pusillorum omitti, non simpliciter, sed occultari, vel differri. Et si simpliciter hæc spiritualia bona omittant propter scandalum, hoc absque aliquo peccato non faciunt.

Aliorum responsio.

Ad 5. Quidam dixerunt, peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum.

Reprobatio.

Sed hoc implicat contraria. Si enim aliquid faciendum est, jam non est malum, neque peccatum. Ergo impossibile est aliquid esse faciendum et esse peccatum. Non est enim peccatum aliquid eligibile.

Vera responsio.

Respondetur igitur negando antecedens. Non enim homo debet venialiter peccare ad vitandum peccatum, etiam mortale proximi. Quamvis enim per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus, in quantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis. Unde non est vitandum scandalum, peccando venialiter. Sed sciendum quod aliquis actus potest secundum se esse peccatum veniale, tamen posita aliqua circumstantia, non erit peccatum;

puta dicere verbum jocosum, ex suo genere est peccatum; tamen apposita aliqua circumstantia, puta quia dicit hoc verbum tali fine, ut alium sic ab occasione peccati liberet, tunc non erit aliquod peccatum, et ideo potest quis ad evitandum scandalum alterius, facere aliquem actum ex suo genere peccatum veniale, sed non peccare venialiter, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.

Pro affirmativa.=Videtur, quod temporalia sint dimittenda propter scandalum.

1. Illud quod minus diligere debemus, dimittendum est propter id, quod magis debemus diligere. Sed bona temporalia minus sunt diligenda, quam salus spiritualis proximi, quæ per scandalum impeditur. Ergo bona temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

2. *Ea, quæ possunt prætermitti salva triplici veritate, scilicet vitæ, doctrinæ et justitiæ, sunt propter scandalum dimittenda*, secundum regulam Hieronymi Matth. 15. Sed bona temporalia possunt prætermitti, salva hac triplici veritate. Ergo bona temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

3. Cibus est dimittendus propter scandalum. Sed inter bona temporalia nihil est magis necessarium, quam cibus. Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Maior prob., quia Rom. 4. dicitur. *Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est.*

4. Non licet uti judiciis pro recuperandis, vel pro conservandis temporalibus. Ergo temporalia sunt dimittenda propter scandalum.

Conseq. prob., quia temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per judicium. Si igitur non licet propter scandalum accedere ad judicem pro conservandis, vel recuperandis temporalibus, sequitur quod omnino sint temporalia propter scandalum dimittenda.

Anteced. prob., quia Matth. 5. dicitur. «Ei, qui vult tecum in judicio con-«tendere, et tunicam tuam tollere, di-«mitte ei, et pallium.» Et 1. Cor. 6. dicitur. «Jam quidem omnino delictum «est in vobis, quod judicia habetis inter «vos, quare non magis fraudem patimi-«ni? quare non magis injuriam accipi-«tis?»

5. Bona temporalia, quæ sunt spiritualibus annexa, sunt dimittenda propter scandalum. Ergo multo magis alia bona temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Anteced. prob., quia Apost. seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi*, ut patet 1. Cor. 9. Et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum.

Conseq. prob., quia inter omnia temporalia, minus videntur dimittenda, quæ sunt spiritualibus annexa.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Beatus Thomas canturiensis repetiit res ecclesiarum cum scandalo regis.

Determinatio.

Distinctio. Temporalia sunt in duplici differentia. Quædam sunt, quorum ille, qui ea habet, non est Dominus, sed sunt suæ curæ commissa, sicut sunt bona Ecclesiæ, quæ committuntur prælatis, et bona communia reipublicæ quibuscumque rectoribus. Et talium conservatio, sicut est conservatio etiam depositorum, imminet his, quibus sunt commissa, ex necessitate. Alia vero sunt bona temporalia, quorum, qui ea habet, vel repetit ab alio, est dominus. Ut pater familias domus est dominus eorum, quæ ad suam domum pertinent.

2.ª *Distinctio.* Scandalum proveniens

ex repetitione, vel ex non dimissione temporalium potest esse duplex. Quoddam proveniens propter malitiam eorum qui scandalizantur, et scandala concitant, et hoc est scandalum pharisæorum, ut dictum est art. præced. Quoddam oritur propter ignorantiam; et hoc est scandalum pusillorum, ut etiam ibidem dictum est.

1.ª Conclusio. Bona temporalia commissa curæ alicujus, non sunt ab eo, cui imminet eorum cura, dimittenda propter vitandum scandalum.

Prob. Ea, quæ sunt de necessitate salutis, non sunt propter scandalum dimittenda, ut art. præced. dictum est. Sed non dimittere ea, quæ sunt suæ curæ commissa, et quorum sibi imminet cura ex necessitate, est de necessitate salutis. Ergo bona temporalia, quæ sunt commissa curæ alicujus, non possunt ab eo, qui curam eorum habet, dimitti propter scandalum.

Et confirmatur hæc conclusio ex facto sancti Thomæ cantuariensis, qui bona Ecclesiæ sibi commissa noluit propter scandalum regis non repetere.

2.ª Conclusio. Non sunt dimittenda bona temporalia, quorum aliquis est dominus, propter scandalum malitiosum, quod diximus pharisæorum.

Manifestatur, quia hoc noceret bono communi; daretur enim malis rapiendi occasio. Et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Greg. dicit in Moral. quidam dum temporalia á nobis rapiunt, solummodo sunt tollerandi. Quidam vero æquitate servata cohibendi non sola cura, ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant.

3.ª Conclusio. Bona temporalia propter scandalum pusillorum sunt vel totaliter dimittenda, vel aliter scandalum per aliquam admonitionem est sedandum.

Prob., quia Aug. dicit in serm. Domini in monte lib. 1. cap. 4. «Dandum «est, quod nec tibi, nec alteri noceat, «quantum ab homine credi potest. Et «cum negaveris, quod petit, indicanda «est ei justitia et melius ei aliquid dabis, «cum petentem juste correxeris.»

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod si loquamur de bonis nostræ curæ commissis, magis est procuranda conservatio bonorum illorum temporalium, quam salus proximi: et ratio est, quia custodia illorum bonorum concernit salutem ejus, cujus curæ sunt commissa. Unde sicut magis tenetur unusquisque suam salutem, quam proximi procurare, ita magis tenetur custodire sibi commissa, quam proximi salutem. Unde nihil refert, si quis scandalizetur de conservatione horum bonorum, nec est curandum, ut Sanctus Thomas cantuariensis fecit. Si vero sermo sit de bonis temporalibus propriis, et de scandalo malitioso, sunt quidem hujusmodi bona minus diligenda; sed tamen non sunt dimittenda propter hujusmodi scandalum: tum quia scandalum non procedit ex non dimissione horum, sed ex malitia eorum qui scandalum concitant. Et iterum dimittendo noceret bono communi, et saluti ipsorum rapientium, sive retinentium aliena, ut dictum est. Si tandem sermo sit de bonis propriis, et de scandalo pusillorum, tunc conceditur totum: sunt enim tunc, vel totaliter dimittenda, vel aliter providendum, ne scandalum sequatur, ut in tertia conclusione dictum est.

Ad 2. Neg. minor. Si enim passim permitteretur malis hominibus, ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitæ et justitiæ. Et ideo non oportet, propter quodcumque scandalum, temporalia dimitti, sed solum propter scandalum pusillorum, ut dictum est.

Ad 3. Neg. anteced. Ad prob. dicitur, quod non est de intentione Apostoli monere, quod cibus totaliter propter

scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis: sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud 1. ad Cor. 8. «Non manducabo carnem in æternum, «ne fratrem meum scandalizem.»

Ad 4. Neg. anteced. Ad prob. dicitur, quod secundum Aug. lib. 1. de serm. Domini in monte cap. 34. illud præceptum Domini est intelligendum secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injustitiam, vel fraudem, quam judicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad 5. Neg. anteced. Ad prob. dicitur, quod scandalum, quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant: et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur, hoc esse debitum. Et ex simili causa Ecclesia abstinet á decinis exigendis in terris, in quibus non est consuetum decimas solvere.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 43.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á B. Hieronymo dictum, quod «scandalum est dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.» Dixit autem hoc verbis illis, quæ recitantur *in arg. cont. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis: quod scandalum est peccatum. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Matth. 18. «Væ mundo á scandalis. *Et;* Væ homini illi, per quem scandalum venit. *Et;* Si pes tuus, oculus tuus, manus tua scandalizat te, abscinde, erue eum, et projice, *etc.* quam duos pedes, duos oculos habentem mitti in ignem æternum.» Item per hoc cap. 26. «Omnes vos scandalum patiemini in ista nocte.» Et postea sequitur casus miserandus discipulorum ipsorum. Item per hoc, Apocal. 2. «Habeo adversum te, *etc.* sicut Balaam docebat Balach mittere scandalum coram filiis Israel.» *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse insinuatum á scriptura, quod scandalum est peccatum speciale. Insinuatur vero per hoc, quod dicitur Rom. 14. *Si propter cibum frater tuus contristatur,* idest scandalizatur: de scandalo enim ibi textus loquitur: *jam non secundum charitatem ambulas.* Ubi Apostolus demonstrat ad litteram; quod scandalum opponitur charitati. Patet autem et quod charitas est specialis virtus, supra qu. 23. art. 4. et hæc maxima, scilicet, quod virtuti speciali opponitur speciale vitium: ex consequenti patet, quod per illa verba implicite docuit Apostolus, scandalum esse peccatum speciale. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum á scripturis: quod scandalum est mortale peccatum. Insinuatur autem Matth. 18. *Qui scandalizaverit unum,* etc. ut *in arg.* 3. Item per hoc quod dicitur 1. Cor. 8. «percutientes conscientiam fratrum infirmam» etc. ut in arg. 3. Item per hoc ibid. «non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.» Item per hoc quod dicitur 1. Joan. 2. «Qui diligit fratrem suum, in lumine manet, et scandalum in eo non est.» *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod in viris perfectis non cadit scandalum passivum: insinuatur autem per hoc, quod dicitur Matth. 18. «Qui scandalizaverit unum de his pusillis, qui in me credunt.» Nota ly *pusillis,* ad differentiam scilicet magnorum, idest virorum perfecto-

rum. Ac si aperte dictum sit, ab oppositis. De scandalo pusillorum mentionem tantum facio: quia magni scandala non patiuntur. Adde, quod B. Hieron. super illud Evangelii dicit, ut *in arg. cont. Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum: quod in viris perfectis non invenitur scandalum activum. Insinuatur autem per omnes illas scripturas, per quas monstrabatur art. 5. quod in viros perfectos non cadit scandalum passivum; et quidem á fortiori. Nam scandalum activum plus repugnat perfectioni, quam passivum: unde scripturæ monstrantes prædicta de scandalo passivo, multo magis commonstrare per hoc, intelliguntur idem de scandalo activo. Insinuatur ergo illud, quod in principio append. diximus per Psal. 124. *Qui confidunt in Domino*, etc. et per Psal. 118. *Pax multa diligentibus* etc. Et per Matth. 18. *Qui scandalizaverit unum de pusillis*, etc. Vide scripturas has in art. 5. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum á Gregorio etc. quod non sunt dimittenda bona spiritualia propter scandalum vitandum. Insinuavit autem per hoc, quod ipse dicit super Ezechielem «si de veritate scandalum sumitur: utilius nasci permittitur scandalum, quam quod veritas relinquatur.» Vide respon. *ad quartum*. Item insinuatur idem á Christo Domino per hoc, quod ipse non cessavit, doctrinam veram salutis prædicare, aliaque bona spiritualia facere; propter scandala aliorum, puta judæorum: ut patet in Evangeliis. Item insinuatur idem ab Apostolis per hoc, quod non dimittebant prædicationem veritatis, ceteraque spiritualia bona, propter scandala aliorum ab eis scita, et prævisa: ut patet in lib. *Actuum Apostolorum*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis vicissim declaretur etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum á sanctis; quod temporalia bona non sunt propter scandalum dimittenda. Insinuatur vero per hoc, quod Sanctus Thomas Cantuariensis Episcopus bona temporalia ad Ecclesiam suam pertinentia non dimisit propter scandalum regis: imo ea defensavit usque ad mortem, imo pro eorum defensione mortem corporalem sibi illatam libenter sustinuit. Item insinuatur illud ab Ecclesia sancta per hoc: quod ipsum Sanctum Thomam pro tali defensione libenter occisioni se exhibentem appellat martyrem, et pro martyre solemniter quotannis celebrat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUARTA,

DE PRÆCEPTIS CHARITATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis charitatis:

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum de charitate sint danda præcepta.

Secundo, utrum unum tantum, vel duo.

Tertio, utrum duo sufficiant.

Quarto, utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur.

Quinto, utrum convenienter addatur, *ex tota mente etc.*

Sexto, utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri.

Septimo, de hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

Octavo, utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS I.

Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum.

Pro negativa. = Videtur, quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum.

1. Modus virtutis non cadit sub præcepto virtutis, ut communiter dicitur. Sed charitas est modus omnium virtutum. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

Minor prob., quia charitas est forma omnium virtutum, de quibus dantur præcepta.

2. De eo, quod facit nos liberos, non debuit dari aliquod præceptum. Sed charitas facit nos liberos. Ergo de charitate non est dandum aliquod præceptum.

Maior prob., quia obligatio, quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit.

Minor prob., quia *ubi spiritus Domini*, qui charitatem nobis infundit, *ibi libertas*, ut dicitur 2. Cor. 3.

3. Inter præcepta decalogi non ponitur aliquod præceptum ad charitatem pertinens, ut patet intuenti eorum seriem, quæ habetur 1. 2. qu. 110. Ergo de charitate non debuit dari aliquod præceptum.

Conseq. prob., quia cum charitas sit præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, si de charitate darentur præcepta, deberent enumerari inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, quod Deus requirit á nobis, cadit sub præcepto. Sed charitatem, idest sui dilectionem Deus ab hominibus requirit, ut dicitur Deut. 10. Ergo de dilectione Dei, quæ est dilectio charitatis, sunt danda præcepta.

Determinatio.

1.ª Conclusio. De charitate debuit dari aliquod præceptum.

Prob. De eo, quod est debitum per se, debuit dari aliquod præceptum. Sed charitas est de debito per se. Ergo de charitate debuit dari aliquod præceptum.

Maior prob., quia cum præceptum importet rationem debiti, in tantum aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. De eo igitur, quod per se habet rationem debiti, debuit dari præceptum.

Minor declaratur, et prob. Sciendum igitur, quod aliquid potest habere rationem debiti dupliciter. Uno modo per se. Alio modo propter aliud. Per se debitum est in unoquoque negotio, id quod est finis: et hoc quia finis habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum illud, qdod ordinatur ad finem. Sicut medico per se debitum est, ut sanet. Propter aliud debitum est medico, ut det medicinam ad sanandum. Tunc prob. ipsa minor. Illud, quod est finis in vita spirituali, ad quod ordinantur omnia alia ad vitam spiritualem pertinentia, est debitum per se. Sed charitas est finis vitæ spiritualis, ad quam ordinantur omnia alia ad vitam spiritualem pertinentia. Ergo charitas est de debito per se.

Minor hujus quoad ambas partes, scilicet quod charitas sit finis, et ad ipsam ordinentur omnia pertinentia ad spiritualem vitam, ostenditur. Nam Apost. 1. Tim 1. dicit. *Finis præcepti est charitas* (en prima pars minoris probandæ) *de corde puro, eonscientia bona, et fide non ficta*, (en secunda ejusdem minoris pars.) In his enim verbis includuntur omnes virtutes pertinentes ad spiritualem vitam, quæ omnes ad charitatem, ut ad finem ordinantur.

Pro quo est sciendum, quod virtutes de quarum actibus dantur præcepta, sunt in triplici differentia. Quædam ordinantur ad purificandum cor. Quædam ad habendam bonam conscientiam. Et quædam ad habendam rectam fidem. Virtutes ordinatæ ad purificandum cor sunt virtutes, quæ sunt circa passiones, quæ purificant cor á turbationibus passionum, et hæ sunt omnes virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Virtutes quæ sunt necessariæ ad habendam bonam conscientiam, sunt illæ, quæ sunt

circa operationes, et de utrisque habes 1. 4. quæst. 60. præcipue art. 5. Virtutes vero pertinentes ad rectam fidem sunt, quæ pertinent ad divinum cultum, de quibus in sequentibus dicetur. Omnes igitur virtutes, de quibus dantur præcepta, ordinantur vel ad puritatem cordis, vel ad bonitatem conscientiæ, vel ad rectitudinem fidei: et hæc tria ordinantur ad charitatem. Requiruntur enim hæc tria ad diligendum Deum. Nam cor impurum á Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena. Conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ. Fides autem ficta trahit affectum ad id, quod de Deo fingitur, separans á Dei veritate. Ex quibus patet manifeste, quod charitas est finis præcepti, quia omnes virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, sunt ordinatæ ad puritatem cordis, ad conscientiæ puritatem, et ad rectitudinem fidei: et hæc tria ad charitatem ordinantur. Et sic de primo ad ultimum omnes virtutes ad charitatem, ut ad finem ordinantur.

2.ª Conclusio. Præceptum charitatis est maximum præceptum.

Prob. dupliciter: primo prob. ratione: secundo authoritate. Ratio est: præceptum, quod est de ultimo fine, ad quem omnia alia præcepta ordinantur, est maximum præceptum. Sed præceptum charitatis est de ultimo fine ad quem omnia aliarum virtutum præcepta ordinantur, ut monstratum est. Ergo præceptum charitatis est maximum præceptum.

Maior patet; quia in quolibet genere id, quod est per se, potius est his, quæ sunt per aliud. Cum igitur præcepta de actibus aliarum virtutum ad præceptum charitatis ordinentur, sequitur, quod charitatis præceptum maximum sit.

Prob. secundo authoritate Matth. 22. Ubi Dominus loquens de hoc mandato dixit: hoc est maximum et primum mandatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem: quod sicut dictum est, 1. 2. quæst. 100. art. 10. cum de præceptis ageretur: modus dilectionis non cadit sub illis præceptis, quæ dantur de aliis actibus virtutum, puta sub hoc præcepto: *Honora patrem tuum, et matrem tuam*, non cadit, quod hoc ex charitate fiat, cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur: quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo, cujus mens aversa est ab eo, quod præcipitur, sicut patet in his, qui ex solo timore præcepta custodiunt: sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate, et ideo libertati non repugnat.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur: quod omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, et proximi, et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II.

Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta.

Pro negativa. = Videtur, quod de charitate non fuerint danda duo præcepta.

1. De una virtute dandum est tantum unum præceptum. Sed charitas est una virtus. Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

Maior prob., quia præcepta legis ad virtutem ordinantur.

2. De virtute, qua diligitur solus Deus, non oportet dare nisi unum præceptum. Sed charitate diligitur solus Deus. Ergo de charitate non debet dari nisi unum præceptum.

Maior prob., quia ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum, *diliges Dominum Deum tuum.*

Minor prob., quia August. dicit lib. 1. de doctr. Christ. cap. 27. quod *charitas in proximo non diligit nisi Deum.*

3. Præcepta quæ sic se habent, quod

transgressio unius non est peccatum, si non transgrediatur quis etiam aliud, non sunt duo, sed unum præceptum. Sed præcepta de dilectione Dei et proximi, sic se habent, quod trangressio de dilectione proximi non est peccatum, si non transgrediatur quis præceptum de dilectione Dei. Ergo præcepta de dilectione Dei et proximi, non sunt duo, sed unum tantum præceptum.

Maior prob., quia diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Unde si aliud esset præceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi, necessarium esset ut transgressio unius esset peccatum, absque transgressione alterius.

Minor prob. Transgressio enim præcepti de dilectione proximi, si non prætermitta tur dilectio Dei, non solum non est peccatum, sed est quid meritorium. Unde dicitur Lucæ 14. *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam, non potest meus esse discipulus.*

4. Ad implendam legem sufficit præceptum de dilectione proximi. Ergo non oportuit dari aliud charitatis præceptum.

Anteced. prob., quia Rom. 13. dicitur. *Qui diligit proximum, legem implevit.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Joan. 4. dicitur. *Hoc madatum habemus á Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Determinatio.

Conclusio. Necessarium fuit dari præceptum, non solum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi.

Prob. Non omnes de facili considerant, quod sub præcepto de dilectione Dei continetur præceptum de dilectione proximi. Ergo propter hos qui minus capaces sunt præcepto de dilectione Dei, superaddendum erat præceptum de dilectione proximi.

Conseq. et tota hæc ratio manifestatur á simili. Pro quo est considerandum, quod sicut dictum est 1. 2. quæst. 100. art. 1. ad 2. hoc modo se habent præcepta in lege, sicut primæ propositiones in scientiis speculativis, in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. In scientiis autem, si quis cognosceret perfecte, et secundum totam suam virtutem principia, non opus esset ut ei seorsum conclusiones proponerentur: sed quia non omnes cognoscunt principia, nec considerant omnia quæ in principiis, virtute continentur, necesse est propter eos, ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut dictum est qu. 23. artic. 7. ad 2. Dilectio autem Dei est finis, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo quamvis in hoc, quod est Deum diligere, contineatur præceptum de dilectione proximi, cum Deum diligere non possimus, nisi etiam ea, quæ Dei sunt, diligamus: tamen propter eos qui hoc considerare non sufficiunt, necessarium fuit explicare dilectionem charitatis, per hæc duo præcepta, ut diligamus Deum et proximum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum, et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod virtute charitatis diligitur solus Deus, ut ultimus finis, proximus tamen diligendus est, ut qui est ad finem. In proximo igitur diligitur Deus sicut finis, in eo, quod est ad finem: et diligitur etiam proximus, ut qui est ad finem. Et utrumque explicare oportuit: ratione dicta in corpore, scilicet propter minus capaces.

Ad 3. Neg. minor. Non potest enim transgredi præceptum de dilectione proximi, nisi simul transgrediatur præceptum

de dilectione Dei. Ad prob. dicitur, quod præceptum de dilectione proximi intelligitur in ordine ad Deum; tenemur enim diligere proximum in ordine ad Deum, et trangredi hoc præceptum, est semper peccatum. Si autem proximus nobis sit impedimento, quo minus in Deum tendamus, jam secundum hoc non tenemur eum diligere, sed tenemur odire, et sic sunt intelligenda verba Domini citata; et tunc odiendo proximum, non agimus contra præceptum, sed secundum præceptum Domini.

Ad 4. Negatur anteced. Ad prob. dicitur, quod in dilectione proximi continetur præceptum de Dei dilectione, ut in eo, quod est ad finem, continetur finis. Unde præceptum de dilectione Dei est illud, ad quod omnia reducuntur, ut dictum est art. 1. Ideo autem legem implet, qui proximum diligit, quia diligendo proximum, diligit Deum, et diligendo Deum, omnia præcepta observat.

ARTICULUS III.

Utrum sufficiant duo præcepta charitatis.

Pro negativa. = Videtur, quod non sufficiant duo præcepta charitatis.

1. Quot sunt objecta dilectionis charitatis, tot sunt præcepta charitatis. Sed quatuor sunt objecta dilectionis charitatis. Ergo quatuor sunt præcepta charitatis.

Maior prob., quia actus virtutum, de quibus dantur præcepta, secundum objecta distinguuntur.

Minor prob., quia ex charitate debemus diligere Deum, nos ipsos, proximum, et corpus proprium, ut alias dictum est.

2. Quot sunt actus charitatis, tot debent esse præcepta charitatis. Sed præter actum dilectionis, sunt alii actus charitatis, scilicet gaudium, pax, beneficentia. Ergo præter præceptum de dilectione charitatis debuerunt dari præcepta de gaudio, de pace, et beneficentia.

3. Ad virtutem pertinet, non solum facere bonum, sed declinare á malo. Ergo de virtute charitatis non solum debuerunt dari præcepta affirmativa, sed etiam negativa, et sic non sufficiunt tantum duo.

Conseq. prob., quia ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, et ad declinandum á malo per negativa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus dicit Matth. 22. *In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.*

Determinatio.

Conclusio. Sufficiunt duo præcepta charitatis, quæ sunt: *Diliges Dominum Deum tuum, et proximum tuum.*

Antequam probetur concl. probandum est unum, quod supponit: et est, quod præceptum charitatis debeat esse ad alterum. Non enim præceptum charitatis est de diligendo nos ipsos, sed alios á nobis, scilicet Deum, et proximum. Et hoc ostenditur esse conveniens.

Præcepta amicitiæ convenienter sunt ad alterum. Sed charitas est quædam amicitia, ut dictum est qu. 23. art. 1. Ergo præcepta charitatis debent esse ad alterum.

Maior probatur, quia amicitia ad alterum est. Unde Greg. dicit Hom. 17. in Evang. *charitas minus quam inter duos haberi non potest.*

Objectio.

Sed potest quis objicere, quod homo ex charitate debet non solum alterum, sed etiam se ipsum diligere, et propterea videtur quod præcepta charitatis, non solum ad alterum, scilicet ad Deum et proximum esse debeant, sed etiam ad se ipsum.

Solutio.

Sed hoc non obstat, quia supra quæst. 25. art. 4. ostensum est quod homo non diligit se ex charitate, secundum communem rationem amicitiæ, sed secundum quod charitas est amicitia ad Deum, et in tantum sic ex charitate se diligit, in quantum ipse homo diligens, ad Deum

pertinet, et est Dei. Unde homo se ex charitate diligit, prout computatur inter alia, quæ sunt in ordine ad Deum diligenda. Et secundum quod homo se ex charitate diligit, non debuit dari de hac dilectione præceptum, ratione dicenda in responsione ad primum.

Prob. igitur ipsa conc. De actu, qui est boni, convenienter et sufficienter dantur duo præcepta. Sed amor sive dilectio charitatis est boni, sicut proprii objecti. Ergo de dilectione charitatis convenienter, et sufficienter dantur duo præcepta.

Maior prob., quia bonum est vel finis, vel quod est ad finem. Unde de actu qui est boni, debet dari unum præceptum, quod respiciat finem, et alterum quod respiciat quæ sunt ad finem. Et sic cum amor charitatis sit boni, quod est vel finis, scilicet Deus, vel quod est ad finem, qui est proximus, convenienter et sufficienter dantur duo præcepta charitatis, quorum primum respicit finem quod est: *diliges Dominum Deum tuum*, et aliud, quod est ad finem quod est: *diliges proximum tuum*.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Duo enim tantum sunt objecta dilectionis charitatis, scilicet Deus, et quæ ad Deum pertinent, et ex charitate non diligit quis se ipsum, aut corpus proprium, nisi prout comprehenditur sub his quæ ad Deum pertinent. Et secundum quod dilectio sui ipsius, et proprii corporis ad charitatem pertinet, non erant danda de his aliqua præcepta. Et ratio est, ut August. dicit lib. 1. de doct. Christ. cap. 23. et 26. quia «quantumcumque homo excidat á «charitate, remanet illi dilectio sui, «et dilectio corporis sui.» Est tamen dandum homini præceptum de modo dilectionis sui ipsius. Et hoc ei datur dum præcipitur ei, ut diligat Deum et proximum: dum enim homo Deum et proximum diligit, se etiam ordinate diligit. Dilectio igitur sui ipsius, et proprii corporis, ut ex charitate est, pertinet ad dilectionem, qua proximum diligimus.

Ad 2. Actus charitatis sunt in duplici differentia. Quidam sunt principales non procedentes, ut á causa, ab aliis actibus, et hi sunt actus dilectionis Dei et proximi. Quidam sunt ex his consequentes, ut effectus á causa. Tunc ad maiorem dicitur quod non de quolibet actu charitatis debuerunt dari præcepta, sed solum de principali: nam alii ad præceptum dilectionis reducuntur. Ad minorem dicitur quod alii actus ex actu dilectionis consequuntur, ut effectus á causa. Unde in præceptis dilectionis includuntur præcepta de aliis actibus: et tamen propter tardiores inveniuntur etiam explicite de singulis his actibus præcepta tradita. De gaudio quidem ad Philip. 4. *Gaudete in Domino semper*. De pace ad Heb. 12. *Pacem sequimini cum omnibus*. De beneficentia ad Gal. ult. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*. De singulis beneficentiæ partibus, scilicet de eleemosyna, et de correctione fraterna inveniuntur præcepta tradita in sacra scriptura, ut patet diligenter consideranti: et de correctione fraterna habetur Matth. 18. Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum, etc. De eleemosyna Lucæ 11. «quod «superest, date eleemosynam.»

Ad 3. Neg. conseq., quia enim plus est facere bonum, quam declinare á malo, in præceptis affirmativis includuntur præcepta negativa. In hoc enim præcepto, «diliges proximum,» includitur, «non «habeas odio proximum.» Et tamen explicite inveniuntur in scriptura præcepta data contra vitia opposita charitati. Nam contra odium dicitur Levit. 19. «*Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Contra accidiam dicitur Eccles. 6. *Ne accidieris in vinculis ejus*. Contra invidiam ad Gal. 5. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, in-*

vicem invidentes. Contra discordiam vero 1. Cor. 1. *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Contra scandalum dicit ad Rom. 14. *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

Pro negativa. = Videtur, quod inconvenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde.

1. Modus virtuosi actus non est in præcepto. Sed hoc quod dicitur, *ex toto corde*, importat modum virtuosi actus, scilicet divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus diligatur ex toto corde.

2. Si diligere Deum ex toto corde caderet sub præcepto, sequeretur quod peccatum veniale esset peccatum mortale, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia totum et perfectum est, cui nihil deest, ut dicitur 3. Phys. tex. nu. 63. Si igitur dilectio Dei debeat esse ex toto corde, sequitur quod oporteat perfecte Deum diligere, ita ut nihil desit divinæ dilectioni: unde qui faceret aliquid non pertinens ad divinam dilectionem (quod facit etiam ille, qui venialiter peccat) sequitur quod mortaliter peccet.

3. Ea quæ sunt perfectionis non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Sed diligere Deum ex toto corde est perfectionis. Ergo dilectio Dei ex toto corde non cadit sub præcepto, sed sub consilio.

Minor prob., quia *totum et perfectum idem sunt*, ut dicitur 3. Phys. tex. 63.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Deut. 6. dicitur. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Determinatio.

Conclusio. Convenienter mandatur quod Deus diligatur ex toto corde.

Prob. Qui diligendus est sicut finis, ad quem omnia referuntur, convenienter mandatur diligi ex toto corde. Sed Deus diligendus est, ut finis ultimus ad quem omnia referuntur. Ergo Deus convenienter mandatur diligi ex toto corde.

Maior prob., quia cum præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Ad hoc autem, ut aliquis actus sit virtuosus requiritur, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstatiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Igitur ad hoc, ut actus dilectionis ultimi finis, ad quem omnia referuntur, esset proportionatus ipsi ultimo fini, debuit designari cum aliqua totalitate. Ita quod sicut ad Deum omnia referuntur, sic diligens toto corde in ipsum tendere debeat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod modus virtutis duplex est. Unus quem habet ex aliqua superiori virtute. Alius est qui est de ratione ipsius virtutis. Sub præcepto quod datur de actu virtutis, non cadit modus, quem virtus habet ex superiori virtute, sed tamen cadit modus, qui est de ratione virtutis. Et talis modus charitatis designatur cum dicitur, *ex toto corde.*

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno modo in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur: et ista est perfectio patriæ. Alio modo ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet ut nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; et hæc est perfectio viæ, cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum objectum, sed solum impedit charitatis usum.

Ad 3. Dicitur quod perfectio triplex est. Quædam est qua totum cor hominis in Deum actualiter fertur, et hæc est

perfectio patriæ, ut dictum est. Quædam est qua totum cor hominis habitualiter fertur in Deum, de qua etiam in præcedenti responsione dictum est, quod est perfectio viæ. Quædam vero est media inter duas, et est illa, qua homo, quantum possibile est, se abstrahit á rebus temporalibus, etiam licitis, quæ occupant animum ab actuali motu cordis in Deum. Prior perfectio non est de præcepto, neque de consilio; sed est præmium observantiæ, tum præceptorum, tum consiliorum. Secunda perfectio est de præcepto, in hac consistit diligere Deum ex toto corde habitualiter. Tertia perfectio est, ad quam ordinantur consilia; præcipitur enim, ut Deus ex toto corde dilagatur, et consulitur ut removeantur omnia impedientia animum ab actuali Dei dilectione. Ad maiorem igitur dicitur quod ea quæ sunt de perfectione tertio modo, non cadunt sub præcepto; cadit tamen sub præcepto id, quod pertinet ad perfectionem secundo modo, ad quam pertinet dilectio Dei ex toto corde.

ARTICULUS V.

Utrum super hoc, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, convenienter addatur, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua.

Pro negativa.=Videtur, quod inconvenienter Deut. 6. super hoc, quod additur « diliges Dominum Deum tuum ex « toto corde tuo,» addatur, «ex tota anima « tua, et ex tota fortitudine tua.»

1. Cor secundum quod in hoc præcepto accipitur, est vel anima, vel aliquid animæ. Ergo postquam dictum est, «diliges Dominum Deum tuum ex toto «corde tuo, superflue additur, «ex tota «anima tua.»

Anteced. prob., quia non accipitur hic cor pro membro corporali, cum diligere Deum non sit corporis actus, sed accipitur spiritualiter, quod est vel anima, vel aliquid animæ.

2. Fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive accipiatur cor spiritualiter, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere, *ex tota fortitudine tua.*

3. Matth. 22. ponitur etiam *ex tota mente tua.* Ergo non convenienter traditur hoc præceptum Deut. 6. ubi hæc particula non ponitur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est authoritas scripturæ in locis nunc citandis.

Determinatio.

Conclusio. Convenienter nobis præcipitur ut diligamus Deum ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, et ex tota fortitudine.

Manifestatur, præmittendo quod hoc præceptum de divina dilectione, diversimode traditum invenitur in quatuor locis sucræ scripturæ. Traditur enim primo Deut. 6. sub his verbis. « Diliges « Dominum Deum tuum, ex toto corde « tuo, et ex tota anima tua, et ex tota « fortitudine tua.» Traditur secundo Matth. 22. hoc modo. « Diliges Domi« num Deum tuum, ex toto corde tuo, « et in tota anima tua, et ex tota mente « tua.» Tertio traditur Marci. 12. his verbis. «Diliges Dominum Deum tuum, ex « toto corde tuo, et ex tota anima tua, « et ex tota mente tua, et ex tota vir«tute tua.» Quarto habetur Lucæ. 10. sub hac forma. « Diliges Dominum Deum « tuum ex toto corde tuo, et ex tota « anima tua, et ex omnibus viribus tuis, « et ex omni mente tua.»

Ex quibus omnibus locis colliguntur quatuor supradicta posita in præcepto de divina dilectione, quæ sunt ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, et ex tota fortitdine, sive ex omnibus viribus tuis, sive ex tota virtute tua; hæc enim idem significant. Et in locis, in quibus aliquod horum omittitur, hoc fit, quia unum, alterum includit. Assignanda igitur est ratio, quare ista qua-

tuor ponantur in hoc præcepto, quæ erit manifestatio conclusionis.

Est ergo considerandum, quod dilectio est actus voluntatis. Voluntas autem hic significatur per cor: nam sicut corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas est principium omnium spiritualium motuum, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis. Principia autem actuum, quæ moventur á voluntate, tria sunt, scilicet intellectus, qui significatur per mentem, vis appetitiva inferior, quæ significatur per animam, et vis executiva exterior quæ significatur per fortitudinem, sive per virtutem, seu per vires.

Præcipitur igitur nobis, ut diligamus Deum ex toto corde, idest, ut tota intentio nostra feratur in Deum: et ex tota mente, idest, quod intellectus noster subdatur Deo: et ex tota anima, idest, quod appetitus noster reguletur secundum Deum: et ex tota fortitudine, vel virtute, vel ex omnibus viribus, id est, quod exterior actus noster ordinetur in Deum. Et per hoc remanet manifestata conclusio.

Chrysostomi expositio.

Chrysostomus Hom. 42. in Matth. in opere imperfecto accipit é contratio *cor*, *et animam*, quam dictum sit. Per animam enim intelligit partem superiorem, et per cor partem inferiorem.

Augustini expositio.

August. autem lib. 1. de doct. Chryst. cap. 22. refert. *cor* ad cogitationes, *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum.

Aliorum expositio.

Quidam alii dicunt: *Ex toto corde*, id est intellectu, *ex tota anima*, id est voluntate, *et ex tota mente*, id est memoria.

Gregorii Nisseni expositio.

Secundum Greg. Niss. per *cor* significatur anima vegetabilis, per *animam*, anima sensitiva, per *mentem*, anima intellectiva, quia hoc quod nutrimur, sentimus, et intelligimus, debemus ad Deum referre.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced., quod cor ut hic accipitur, non est aliquid animæ, secundum quod anima hic sumitur; sed aliquid ab ea distinctum: per cor enim intelligitur voluntas, et per animam intelligitur appetitus inferior, ut dictum est.

Ad 2. dicitur ad antec. quod fortitudo, prout hic sumitur, significat motus potentiarum executivarum ad exteriores actus, qui motus diriguntur á corde, id est ab intentione voluntatis, sed per hoc nulla accidit superfluitas.

Ad 3. Dicitur, quod ea quæ in aliquo loco omittuntur, includuntur in aliis, ut dictum est. In hoc enim, quod dicitur ex toto corde, cætera includuntur.

ARTICULUS VI.

Utrum præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

Pro affirmativa.=Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

1. Præceptum Dei non est impossibile. Sed hoc est præceptum Dei, ut patet Deut. 6. Ergo hoc præceptum non est impossibile, sed potest in hac via impleri.

Maior prob., quia Hieron. in expos. fidei ad Damasum dicit: *Maledictus, qui dicit Deum aliquod impossibile præcepisse.*

2. Si hoc præceptum de divina dilectione non posset in hac vita impleri, sequeretur quod homo non posset in hac vita esse sine peccato mortali. Sed hoc est falsum. Ergo præceptum divinæ dilectionis potest in hac vita impleri.

Maior conditionalis prob., quia quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter, et hoc, quia secundum Amb. lib. de paradiso c. 8. peccatum nihil aliud est, quam *transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum.*

Minor prob., quia Apost. 1. Cor. 1.

dicit: *Confirmabit vos usque in finem sine crimine*; et 1. Tim. 13. *Ministrent, nullum crimen habentes.*

3. Illud, quod datur ad dirigendum homines in viam salutis, non est impossibile. Sed præcepta dantur ad dirigendum homines in viam salutis. Ergo nullum præceptum est impossibile.

Maior prob., quia frustra dirigitur aliquis ad impossibile.

Minor prob., quia Psal. 18. dicitur: *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. de perfectione just. in respons. ratiocin. 17. quod «in plenitu-«dine charitatis patriæ præceptum illud «implebitur:» *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. «Nam cum aliquid adhuc est «carnalis concupiscentiæ, quod continen-«do frænetur, non omnino ex tota ani-«ma diligitur Deus.»

Determiuatio.

Distinctio. Præceptum aliquod dupliciter potest impleri. Uno modo perfecte. Alio modo imperfecte. Perfecte quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem, quem intendit præcipiens. Impletur autem, sed imperfecte, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus præcipiat militibus, ut pugnent, ille perfecte implet præceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit. Ille autem implet, sed imperfecte, cujus pugna, etsi ad victoriam non pertingat, tamen contra disciplinam militarem non agit. Præceptum igitur de divina dilectione, posse in via impleri, dupliciter contingit. Uno modo perfecte. Alio modo imperfecte. Tunc perfecte impletur, quando pervenitur ad id, quod Deus præcipiens intendit. Quod Deus in hoc præcepto intendit, est, ut homo perfecte Deo uniatur. Tunc igitur perfecte impletur, quando homo pervenit ad perfectam Dei unionem. Tunc vero imperfecte impletur, quando non agitur aliquid repugnans huic perfectæ unioni, licet ad ipsam perfectam unionem non pertingat.

1.ª Conclusio. Præceptum de Dei dilectione non potest in hac vita perfecte impleri, sed hoc erit solum in patria.

Prob. Qui perfecte potest præceptum divinæ dilectionis implere, potest Deo perfecte uniri. Sed homo in hac vita non potest perfecte Deo uniri, hoc enim erit solum in patria, ubi Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur 1. Cor. 15. Ergo præceptum de divina dilectione non potest perfecte impleri in hac vita, sed solum in patria perfecte implebitur.

2.ª Conclusio. Præceptum de divina dilectione potest impleri in hac vita imperfecte.

Hæc relinquitur per se nota. Potest enim homo, divina suffultus gratia, non agere aliquid, per quod á divina dilectione separetur. Potest enim peccata mortalia, quæ divinæ dilectioni opponuntur, vitare. Et quamvis in via non possit perfecte hoc præceptum impleri tamen tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit, secundum similitudinem quandam, ad patriæ perfectionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat hoc præceptum posse aliquo modo impleri in hac vita, non tamen perfecte.

Ad 2. Neg. conseq. ipsius conditionalis. Ad prob. dicitur, quod quicumque non implet præceptum eo modo, quo impleri potest, peccat mortaliter; non tamen peccat mortaliter, qui non facit aliquid contra præceptum, et implet eo modo, quo est sibi possibile. Sicut igitur miles, qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur, nec pœnam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod præceptum, quod datur ad illuminandum,

non debet esse totaliter impossibile, sed sufficit ut sit possibile aliquo modo. Unde hoc præceptum non datur ad hoc, ut in via perfecte servetur, sed ut cognoscamus quo tendere per dilectionem debeamus. «Cur enim» (inquit Aug. cit. supra in arg. pro negat. in libro de perfectione justitiæ) «non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac «vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si, quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis «præceptis ostenderetur?

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi.

Pro negativa.=Videtur, quod inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi, sub hac forma: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.*

1. Dilectio charitatis ad omnes homines se extendit, etiam ad inimicos. Ergo inconvenienter dicitur, *diliges proximum*, sed debuit dici, *diliges homines omnes*.

Conseq. prob., quia nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines.

2. Dilectio sui ipsius potior est dilectione proximi. Ergo inconvenienter dicitur, ut diligamus proximum, sicut nos ipsos.

Anteced. prob. Principium dilectionis proximi potius est ipsa dilectione proximi, sicut principium potius est eo cujus est principium. Sed dilectio propria est principium dilectionis proximi, cum «amicabilia quæ sunt ad alterum, veniant «ex amicabilibus, quæ sunt ad se ipsum,» ut dicitur 9. Ethic. cap. 8. Ergo dilectio sui ipsius potior est dilectione proximi, et ita magis se unusquisque diligere debet, quam proximum.

3. Homo se ipsum naturaliter diligit, non autem proximum. Ergo inconvenienter mandatur quod homo, sicut se ipsum proximum diligat.

ARTIC. VII.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Matth. 22. Dicitur. *Secundum præceptum simile est huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum.*

Determinatio.

Conclusio. Præceptum de dilectione proximi convenienter traditur.

Prob. Præceptum dilectionis, in quo tangitur ratio diligendi, et modus dilectionis convenienter traditur. Sed in præcepto dilectionis proximi tangitur ratio dilectionis, et modus diligendi. Ergo præceptum de dilectione proximi convenienter traditur.

Minor prob. Ratio diligendi tangitur, cum dicitur (Proximum) propter hoc enim diligere alios debemus, quia sunt nobis proximi. Omnes enim homines proximi nobis ese dicuntur, propter duo. Primo quia omnes sunt facti naturaliter ad Dei imaginem. Secundo quia sunt gloriæ capaces. Omnes ergo diligere debemus, quia omnes sunt ad Dei imaginem creati, et omnes sunt beatitudinis æternæ capaces. Nec refert utrum dicatur *proximus*, *vel frater*, ut 1. Joan. 4. vel *amicus*, ut Levit 19. quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur: (Sicum te ipsum,) quod non est intelligendum, quantum ad hoc, ut aliquis diligat proximum æqualiter, et tantum quantum se diligit, sed quod diligat proximum simili modo, sicut se diligit; et hæc similitudo attenditur quantum ad tria. Primo quidem ex parte finis, ut scilicet diligat proximum propter Deum, sicut se ipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundo ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet non condescendat proximo in aliquo malo; sed solum in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis, ut sic sit dilectio proximi justa. Tertio ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat proximum propter propriam utilita-

tem, vel delectationem, sed ea ratione, ut velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic sit dilectio proximi vera. Cum enim aliquis diligit proximum propter suam utilitatem, vel delectationem, non vere eum diligit, sed se ipsum. Debet igitur homo diligere proximum sicut se ipsum, quia debet dilectio proximi esse sancta, justa, et vera, sicut dilectio sui ipsius.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod nomen proximi in hoc præcepto non sumitur, ut importat solum propinquitatem aliquam, vel sanguinis, vel loci, et similium, sed prout importat convenientiam in Dei imagine, et in capacitate gloriæ, quam propinquitatem ad omnes homines habemus.

Ad 2. Dicitur ad conseq. quod ly sicut, non dicit æqualitatem dilectionis, sed similitudinem modo explicato, et ideo etiam, quod potior sit dilectio sui ipsius, quantum ad intentionem dilectionis, tamen debet esse inter ipsas dilectiones sui et proximi similitudo secundum tria prædicta.

Ad 3. Eodem modo dicitur, quod ly sicut, non dicit similitudinem, nisi quoad illa tria, scilicet ut sit sancta, justa, et vera dilectio proximi, sicut propria. Cum quo stat ut una possit esse maior, et intensior altera.

ARTICULUS VIII.

Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

Pro negativa.=Videtur, quod ordo charitatis non cadat sub præcepto.

1. Illud, per cujus transgressionem nulli fit injuria, non cadit sub præcepto. Sed per transgressionem ordinis charitatis nulli fit injuria. Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Maior prob., quia quicumque transgreditur præceptum, injuriam facit.

Minor prob., quia si quis diligat aliquem, quantum debet, et alium diligat plus, quam debeat, nulli facit injuriam.

2. Ea, quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra scriptura. Sed ordo charitatis suprapositus per totam quæst. 26. nusquam traditur nobis in sacra scriptura. Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

3. Indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Conseq. prob. quia ordo distinctionem quamdam importat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundum illud Iere. 31. *Dabo legem meam in cordibus eorum.* Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum illud Cant. 2. *Ordidavit in me charitatem.* Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

Determinatio.

Conclusio. Ordo charitatis debet cadere sub præcepto.

Prob. Modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto, quod datur de actu virtutis, ut dictum est ar. 4. ad 1. Sed ordo charitatis est modus pertinens ad ipsam rationem virtutis charitatis. Ergo ordo charitatis cadere debet sub præcepto.

Minor prob., quia ordo charitatis accipitur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut dictum est qu. 25. ar. 12. et quæst. 26. art. 1. et 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Unde si homo plus diligat eum quem minus, quam alium diligere debet satisfacit magis ei, cui minus debet satisfacere, quam alteri, cui plus satisfacere debet, et sic facit injuriam ei, cui minus satisfacit.

Ad 2. Neg. minor. Ordo enim quatuor diligendorum ex charitate in sacra scriptura exprimitur. Nam cum man-

datur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur ut aliquis diligat proximum, sicut se ipsum, præfertur dilectio sui ipsius, dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur 1. Jo. 3. quod «debemus «pro fratribus animam ponere,» idest, vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere, quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur ad Gal. ult. quod «maxime «operemur bonum ad domesticos fidei,» et 1. ad Tim. 5. vituperatur, «qui non «habet curam suorum, et maxime domes«ticorum,» datur intelligi quod inter proximos meliores, et magis propinquos, magis debemus diligere.

Ad 3. Neg. anteced. Ex hoc ipso enim, quod dicitur: «diliges proximum «tuum,» datur consequenter intelligi, quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 44.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod de charitate debuerint dari præcepta. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Deuter. 10. «Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit á te, nisi ut, *etc.* diligas eum?» Id vero, quod Deus petit, et maxime tam intensissimo desiderio, quod illa Deut. loquendi phrasis ostendit, cadere debet sub præcepto. Alioquin non inquireret maximo desiderio illud; ut ratio naturalis dictat. Adde, quod de his, quæ non tam principaliter, ardenterque inquirit á nobis, sicut est de honore parentum, de non furando, etc. dantur præcepta, ut patet Exod. 20. ergo multo magis de eo, quod sibi magis est cordi, idest de dilectione, debuerunt ab ipso dari præcepta. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem destruas hæresim *Aetii*, *Eunomii*, ut refert Prateol. tit. *Anom.* dicentium, quod Deus nihil aliud á nobis requirit, quam ut ipsum solum cognoscamus. Per hoc enim, quod data fuerunt duo præc. charit. á Deo, ut hic concl. fuit, patet, quod Deus á nobis aliquid aliud requirit, quam, ut ipsum cognoscamus, imo, et quam ipsum diligamus. Constat namque hinc; quod requirit etiam á nobis, ut proximum cognitione affectiva cognoscamus, idest diligamus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illlam hæresim merito damnari a. 1. Joan. 4. «Hoc mandatum habemus á Deo; ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.» Ac si apertius contra illam dicat. Decrevit Deus, nobisque notificavit: neque ad salutem esse sufficiens, neque ipsum requirere solum á nobis, ut sese cognoscamus, et diligamus. Item habes: quomodo per rationem ostendas, eamdem merito damnari á veritatibus aureis super legem veterem, lib. Gen. 2. concl. 6. et cap. 4. concl. 10. et cap. 17. concl. 5. Item num. 11. concl. 2. damnari et ab Elucidat. pri. par. quæst. 1. art. 4. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod præcepta charitatis sufficiunt: insinuatur autem per hoc, quod narratis duobus præceptis charitatis, subjungit Dominus Matth. 22. «in his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.» Ac si dicat apertius. De charitate duo ista præcepta dari, fuit sufficiens: et non tantum sufficiens pro charitate, sed etiam pro tota lege, atque prophetis, in quantum ex his duobus universa pendent. Id, quod Apost. aliis verbis expressit dicens 1. Tim. 1. *finis præcepti*, idest omnium præceptorum, *est charitas*. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis in-

sinuatum quod Deus debet diligi toto corde. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Luc. 14. «Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. *Item Matth.* 10. Qui amat patrem, aut matrem, filium, aut filiam, plusquam me, non est me dignus. Qui invenit animam suam, perdet illam, et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.» In his enim omnibus, et similibus, designatur totalitas quædam diligendi Deum: ita, quod nihil supra ipsum, nec æqualiter ei, diligamus: imo quod quoscumque, et quantumcumque nobis sanguine, amicitia, aut etiam identitate, quod est ly *animam suam,* adstrictos volentes nos dictis, aut factis á tali ejus dilectione suprema impedire, odio implacabili, dum sic perduraverint, prosequamur. Per hæc ergo insinuatur, et quid sit diligere Deum toto corde, et quod diligere eum toto corde tenemur. Patenter vero dicitur idem Deuter. 6. Matth. 22. Marc. 12. Luc. 10. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod convenienter ultra ly *ex toto corde* additur ly *ex tota anima, mente, virtute*, idest fortitudine. Insinuatur vero ab ipsis per hoc, quod id circa dilectionem Dei dicunt Deut. 6. Matth. 22. Marc. 12. Luc. 10. Nihil enim dicunt, quod convenienter dictum non sit: ut habes in not. 1. post prob. Ex quo loco etiam abunde excluditur aliquorum perniciosissima hæresis dicentium: quod scripturæ sacræ quædam ad decorem, et ornamentum continent ultra veritatem, idest, quæ vera non sunt. Hæresis hæc damnatur quoque á veritatibus aureis lib. num. 24. concl. 1. Et ab Eluc. prim. par. articul. num. 71. Ignorantia siquidem plena est: sicut et hæretici *sunt indocti, et instabiles*, 2. Pet. ult. *Secundo* vides: quomodo ex præmissis scripturis sacris bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis insinuatum: quod præceptum diligendi Deum potest, et non potest impleri in hac vita. Quod possit, insinuatur per hoc: quod, postquam dictum fuit Deuter. 30. «Ut diligas Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, *subjungitur paulo post*: Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodie, non est supra te . . . . sed juxta te est sermo valde in ore tuo, et in corde tuo, ut facias illum.» Ergo ad litteram exinde patet: quod et possibile est, et valde possibile, scilicet cum auxilio Dei, q. 2. a. 5. ad 1. impleri á viatore mandatum de dilectione Dei. Ly *valde juxta te* dicitur: quia facilius homo potest diligere, quam jejunare, quam peregrinari, quam, etc. præsertim diligere Deum; quia ad hoc naturaliter etiam inclinatur, 1. 2. q. 109. a. 3. Quod autem non possit, insinuatur per hoc, quod in persona hominis viatoris dicitur Roman. 7. *quod odi malum illud facio.* Hoc est, ut dicit glossa, *concupisco*, Et ab hac miseria primorum motuum concupiscentiæ totaliter liberari viatorem non posse, dum vivit; insinuat subjungens: *infelix ego homo, quis me separabit de morte hujus? Gratia Dei*, scilicet consummata in patria. Ad hoc autem propositum applicando dictum sequens Augustini, patet intentum. Dicit enim in lib. de perfect. justit. «In plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur, *diliges Dominum Deum tuum*, etc. Nam, cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, quod frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.» Hæc ille. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á Matth. 22. quod dilectio proximi convenienter datur. Insinuatur vero id per hoc, quod ibi legitur; *diliges proximum tuum, sicut teipsum.* Quidquid enim in sacra scriptura traditur, convenienter traditur, secundum illud Prov. 8. quod supra art. 5. notation. 1. post prob. narratum est. Vide ibi. Conversim ergo prædicantur hæc duo, scilicet hoc traditur sic, vel sic in sacra scriptura, ergo convenienter traditur. Adeo, quod tradi in sacris litteris, et tradi convenienter, convertuntur. Item tradi sic, vel sic, in sacris litteris, et convenienter tradi convertuntur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod ordo charitatis cadit sub præcepto. Insinuatur autem per hoc, quod Matth. 22. per ly *ex toto corde tuo*, etc. præcipitur, ut Deum ante, et super omnia, et per ly *sicut teipsum*, ut plus nos, quam proximum; et per ly *proximum tuum*, ut magis proximos plus diligamus. Item 1. Joan. 3. per ly *ponere debemus animam pro fratribus*, præcipitur, ut plus proximi salutem spiritualem, quam nostram corporalem, et Galat. ult. per ly *maxime ad domesticos fidei*, ut plus meliores; et 1. Timoth. 4. per ly *suorum, et maxime domesticorum* ut conjunctiores plus amemus. Vide textus respon. ad 2. et ad 3. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUINTA,

DE DONO SAPIENTIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati: et primo de ipsa sapientia: secundo de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.

Secundo, in quo sit sicut in subjecto.

Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.

Quarto, utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali.

Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Sexto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I.

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari.

Pro negativa.=Videtur, quod sapientia inter dona Spiritus Sancti non debeat computari.

1. Quod se habet non solùm ad bonum, sed etiam ad malum, non est donum Spiritus Sancti. Sed sapientia se habet ad bonum et ad malum. Ergo sapientia non est donum Spiritus Sancti.

Maior prob. Virtus se habet solum ad bonum. Inquit enim Aug. lib. 3. de lib. arbitr. cap 18. et 19. quod *virtute nullus male utitur*. Ergo multo magis donum Spiritus Sancti se habet solum ad bonum.

Prob. conseq. quia donum est perfectius virtute.

Minor prob., quia quædam sapientia est *terrena, animalis, et diabolica*, ut dicitur Jacob. 3.

3. Cognitio divinarum rerum non est virtus Spiritus Sancti. Sed *sapientia est cognitio divinarum rerum*, ut Aug. dicit 12. de Trin. cap. 14. Ergo sapientia non est donum Spiritus Sancti.

Maior prob., quia cognitio divinarum rerum, quam homo habere per sua naturalia potest, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis. Cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, ut ex dictis qu. 4. art. 7. et 1. 2. qu. 62. art. 3. patet.

3. Quod est idem cum timore et pietate, non debet poni donum Spiritus Sancti ab aliis distinctum. Sed sapientia est idem, quod timor et pietas. Ergo sapientia non debet numerari inter alia dona Spiritus Sancti.

Maior prob., quia timor, et pietas sunt dona Spiritus Sancti. Unde quod est idem, quod timor et pietas, non debet numerari inter dona Spiritus Sancti.

Minor prob., quia Job 28. dicitur. "Ecce timor Domini ipsa est sapientia, "et recedere á malo intelligentia." Ubi secundum litteram septuagintá interpretum, qua utitur Aug. lib. 14. de Trin. cap. 1. et lib. 12. cap. 14. habetur: *Ecce pietas ipsa est sapientia.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaiæ 11. dicitur. *Requiescet super*

eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus.

Determinatio.

Distinctio. Sapientia duplex est. Una est qua aliquis dicitur sapiens in aliquo genere. Altera est qua aliquis dicitur sapiens simpliciter.

Manifestatur. Ut enim dicitur 1. Met. cap. 2. "ad sapientem pertinet consi- "derare causam altissimam, per quam "certissime de aliis judicatur, et secun- "dum quam omnia ordinari oportet: "causa autem altissima dupliciter accipi potest: vel simpliciter; vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, per quam potest omnia, quæ sunt illius generis, judicare et ordinare, dicitur esse sapiens, non simpliciter, sed in illo genere, ut in medicina, vel in architectura; secundum illud 1. Cor. 3. "Ut sapiens architectus "fundamentum posui." Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest ordinare et judicare.

Conclusio. Sapientia simpliciter est donum Spiritus Sancti.

Prob. Sapientia per quam homo potest cognoscere primam causam simpliciter, et secundum divinas regulas omnia potest ordinare et judicare, est donum Spiritus Sancti. Sed per sapientiam simpliciter homo potest cognoscere primam causam simpliciter, quæ est Deus: et per regulas divinas omnia potest ordinare et judicare. Ergo sapientia simpliciter est donum Spiritus Sancti.

Maior prob., quia hujusmodi judicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud 1. Cor. 2. *Spiritualis judicat omnia*, quia sicut ibidem subditur, *spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Sapientia enim quæ est donum Spiritus Sancti, non se habet nisi ad vere bonum, scilicet ad considerandum altissimam causam, quæ est Deus, et ad judicanda omnia secundum divinas regulas. Ad prob. autem dicitur, quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo, quia vere bonum est, et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum (secundum quamdam similitudinem), quod est in malitia perfectum: sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philos. in 5. Metaph. text. 21. Et sicut circa ea, quæ sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo vere sapiens: ita etiam in malis est invenire aliquid, ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Ierem. 4. *Sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Quicumque autem avertitur á fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena: si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis: si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur Job 41. *Ipse est rex super omnes filios superbiæ.*

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod sapientia, quæ ponitur donum Spiritus Sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita, et á fide. Nam sapientia intellectualis acquisita acquiritur studio humano, hæc autem est *desursum descendens*, ut dicitur Jaco. 3. A fide autem differt; nam fides assentit veritati divinæ secundum se ipsam, sed judicium quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ, Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia *unusquisque bene judicat quæ cognoscit.*

Ad 3. Neg. minor. Sapientia enim

differt á pietate, et á timore. Dicitur tamen sapientia pietas et timor, quia tam pietas, quam timor sunt manifestativa doni sapientiæ. Sicut enim pietas, cum ad cultum Dei pertineat, est manifestativa fidei, ita et sapientiæ. Et timor manifestat sapientiam, quia per hoc ostenditur, quod homo habet rectum judicium de divinis, quia timet et colit Deum.

ARTICULUS II.

Utrum sapientia sit in intellectu, sicut in subjecto.

Pro negativa.=Videtur, quod sapientia non sit in intellectu, sicut in subjecto.

1. Charitas non est in intellectu, sed in voluntate, ut dictum est quæst. 24. ar. 1. Sed sapientia est charitas. Ergo sapientia non est in intellectu, sed in voluntate.

Minor prob., quia dicit August. in lib. de gratia novi testam. cap. 18. quod *sapientia est charitas Dei.*

2. Sapida scientia non pertinet ad intellectum, sed ad affectum. Sed sapientia dicitur quasi sapida scientia, secundum illud Eccles. 6. *Sapientia doctrinæ secundum nomen est ejus.* Ergo sapientia non pertinet ad intellectum, sed ad affectum.

Maior prob., quia ad affectum videtur pertinere, experiri spirituales delectationes, sive dulcedines.

3. Potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Ergo superflue poneretur in eodem intellectu donum sapientiæ.

Conseq. prob., quia quod potest fieri per unum superflue fit per plura.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod contrariatur stultitiæ, est in intellectu. *Sed sapientia contrariatur stultiæ*, ut Greg. dicit 2. Moral. cap. 36. Ergo sapientia est in intellectu.

Maior prob., quia stultitia est in intellectu, et cum contraria sint circa idem subjectum, in eodem est etiam sapientia.

Determinatio.

Conclusio. Sapientia quæ est donum, habet quidem causam in voluntate, scilicet charitatem, sed secundum essentiam est in intellectu, ut in subjecto.

Prob. Habitus quo habetur rectum judicium de rebus divinis, secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, habet causam in voluntate, scilicet ipsam charitatem, secundum essentiam vero est in intellectu. Sed sapientia quæ est donum Spiritus Sancti, est habitus, quo homo habet rectum judicium de rebus divinis, secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas. Ergo sapientia quæ est donum, habet causam in voluntate, et est secundum essentiam in intellectu.

Præmissæ declarantur et probantur, præmittendo quod sapientia (ut dictum est art præced.) importat rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Aliquis autem potest habere rectum judicium de aliquo dupliciter. Uno modo, secundum perfectum usum rationis, per hoc scilicet, quod perfecte illud cognoscit, quantum ad ipsius naturam, proprietates et hujusmodi alia. Alio modo propter quamdam connaturalitatem ad id, de quo est judicandum. Sicut de his quæ ad castitatem pertinent, potest haberi rectum judicium dupliciter. Uno modo secundum perfectum usum rationis, et sic habet rectum judicium de castitate ille qui moralem scientiam didicit, per quam diffinit et distinguit castitatem. Alio modo secundum connaturalitatem, et sic recte judicat de castitate ille, qui castitatis virtutem habet. Et hoc idem accidit circa res divinas, de quibus potest haberi rectum judicium, et per perfectum usum rationis, ex inquisitione scilicet rationis, et sic habere rectum judicium de rebus divinis, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis. Habetur etiam rectum judicium de rebus divinis secundum connaturalitem

quamdam ad ipsas, et hoc pertinet ad sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti. Unde Dionys. dicebat 2. cap. de divin. nom. quod « Ierotheus est perfec« tus in divinis, non solum discens, sed « patiens divina. » Hæc autem connaturalitas ad divina fit in nobis per charitatem, quæ unit nos Deo, secundum illud 1. Cor. 6. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.* Ex quibus patet maior. Ad hoc enim quod aliquid possit cognosci secundum connaturalitatem, necesse est ut hæc connaturalitas rei cognoscibilis sit in cognoscente per habitum moralis virtutis, qui est in voluntate. Connaturalitas autem ad divina non potest esse nisi per virtutem theologicam, quæ unit nos Deo, quæ est charitas, ut dictum est art. præced.

Minor autem prob. ex differentia, quæ est inter sapientiam quæ est virtus, et sapientiam quæ est donum: quia scilicet illa habet rectum judicium solum secundum perfectum usum rationis; sapientia vero donum habet rectum judicium de divinis, secundum quamdam connaturalitatem ad ipsa.

Secunda pars conclusionis adhuc probatur. In potentia ad quam pertinet actus recti judicii, est sapientia sicut in subjecto. Sed ad intellectm pertinet actus recti judicii, ut dictum est. Ergo in iutellectu est sapientia ut in subjecto.

Maior prob., quia habitus est in potentia, ad quam pertinet actus ipsius habitus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod Aug. loquitur de sapientia quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporem quemdam importat.

Ad 2. Dicitur dupliciter. Primo quod sapientia dicitur sapida, quatenus á charitate causatur (si tamen ille sit unus sensus authoritatis allegatæ in arg.)

Dicitur secundo, quod non videtur verus intellectus illius authoritatis, quia illa expositio non convenit nisi secundum nomen, quod habet sapientia in lingua latina. In græco autem non competit, et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur ibi nomen sapientiæ accipi pro ejus fama, qua cunctis commendatur. Et sic patet quod non probatur sapientiam ad affectum pertinere.

Ad 3. Dicitur ad anteced., quod intellectus habet duos actus, scilicet præcipere et judicare, ad quorum primum ordinatur donum intellectus, ad secundum autem, per rationes divinas donum sapientiæ, sed secundum rationes humanas donum scientiæ.

ARTICULUS III.

Utrum sapientia, quæ est donum sit speculativa tantum, an etiam practica.

Pro negativa.=Videtur, quod sapientia, quæ est donum, non sit practica, sed speculativa tantum.

1. Sapientia ut est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia, quæ est donum, est speculativa tantum et non practica.

Conseq. prob., quia donum sapientiæ est excellentius, quam sapientia, ut est intellectualis virtus.

2. Habitus qui est circa divina, non est practicus, sed speculativus tantum. Sed sapientia est habitus, qui est circa divina. Ergo sapientia non est practica, sed speculativa tantum.

Maior prob., quia intellectus practicus est circa operabilia, quæ sunt contingentia, divina autem sunt æterna, et necessaria. Unde circa ea non potest esse intellectus practicus.

3. Habitus ad quem pertinet divinorum visio, et ad quem non pertinet sub aliquo fasce laborare, est speculativus, et non practicus. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, et ad ipsam non pertinet, sub aliquo fasce laborare. Ergo sapientia est speculativa tantum.

Maior prob., quia Greg. dicit 6. Mor. c. 28. quod *in operatione sub gravi ne-*

cessitatis fasce laboratur. Unde habitus, ad quem non pertinet, sub aliquo fasce laborare, non est operativus, sed speculativus tantum.

Minor prob. quo ad priorem partem, quia Greg. ibidem dicit: quod *in contemplatione principium quod Deus est, quæritur.* Quo ad secundam vero prob., quia Sap. 8. dicitur: « non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius. »

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Habitus ad quem pertinet, non solum divinorum contemplatio, sed etiam ambulare ad eos, qui foris sunt, non solum est speculativus, sed etiam practicus. Sed ad sapientiam pertinet non solum divinorum cognitio, sed etiam ambulare ad eos, qui foris sunt. Ergo sapientia est non solum speculativa, sed etiam practica.

Maior, quia ambulare ad actionem pertinet.

Minor prob., quia Colos. 4. dicitur: *in sapientia ambulate ad eos, qui foris sunt.*

Determinatio.

Conclusio. Sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Prob. Habitus ad quem pertinet non solum contemplari divina in se ipsis, sed etiam per divinas regulas dirigere actus humanos, est non solum speculativus, sed etiam practicus: speculativus inquam, quatenus contemplatur divina in se ipsis: practicus vero, quatenus per divinas regulas humanos actus dirigit. Sed ad sapientiam, ut est donum, pertinet non solum considerare divina in se ipsis, sed etiam per divinas regulas dirigere humanos actus. Ergo sapientia, quæ est donum, est non solum speculativa, sed practica.

Minor prob., quia Aug. dicit 12. de Trinit. c. 14. quod superior pars rationis, sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio « intendit rationibus supernis, scilicet divinis « conspiciendis et consulendis. » Conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur. Consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, et per divinas regulas dirigens actus humanos.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod immo ex hoc quod sapientia quæ est donum, est altior, quam sit sapientia, quæ est virtus, est non solum speculativa, sed practica: quanto enim aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in lib. de causis prop. 10. Ex hoc ipso igitur quod sapientia, quæ est donum, est altior, quam sapientia virtus, utpote de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod licet divina secundum se sint necesssaria et æterna, tamen sunt etiam regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt; et ideo ut sapientia contemplatur divina secundum se, est speculativa, ut vero per divinas regulas actus humanos dirigit, est practica.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. quod prius est considerare aliquid in se ipso, quam ut ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii, et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

ARTICULUS IV.

Utrum sapientia, quæ est donum, possit esse sine gratia, et cum peccato mortali.

Pro affirmativa.=Videtur, quod sa-

pientia, quæ est donum, possit esse sine gratia, et cum peccato mortali.

1. Illud de quo sancti non gloriantur potest esse cum peccato mortali. Sed de sapientia sancti gloriari prohibentur. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

Maior prob., quia sancti præcipue gloriantur de his quæ cum peccato mortali haberi non possunt, secundum illud 2. Cor. 1. « Gloria nostra hæc est, tes« timonium conscientiæ nostræ. »

Minor prob., quia Hierem. 9. dicitur: « Non glorietur sapiens in sapien« tia sua. »

2. Cognitio divinorum potest haberi sine gratia, cum peccato mortali. Sed sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est art. 1. hujus quæst. Ergo sapientia potest haberi sine gratia, cum peccato mortali.

Maior prob., quia aliquid cum peccato mortali cognitionem divinorum habere possunt, secundum illud Rom. 1. *Veritatem Dei in injustitia detinent.*

3. Illud quod differt á charitate, potest esse cum peccato mortali, sine gratia. Sed sapientia differt á charitate. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali, sine gratia.

Maior prob., quia August. dicit. 15. de Trin. cap. 18. de charitate loquens. « Nullum est isto Dei dono excellentius, « hoc solum est, quod dividit inter filios « regni æterni et filios perditionis æter« næ. »

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Sap. 1. Dicitur: « In malevolam ani« mam non introhibit sapientia, nec ha« bitabit in corpore subdito peccatis. "

Determinatio.

Conclusio. Sapientia de qua loquimur, quæ scilicet est donum Spiritus Sancti, non potest esse cum peccato mortali.

Prob. Illud quod præsupponit charitatem, non potest esse cum peccato mortali. Sed sapientia, quæ est donum præsupponit charitatem. Ergo sapientia quæ est donum, non potest esse cum peccato mortali.

Maior prob., quia charitas non potest esse cum peccato mortali, ut dictum est qu. 24. art. 12.

Minor prob., quia sapientia quæ est donum Spiritus Sancti, facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas, de aliis ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina, quæ quidem connaturalitas, et unio ad divina est per charitatem, ut dictum est art. 2. hujus quæst.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis, per rationes humanas, de qua sancti non gloriantur; sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. 30. *Sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud 1. ad Cor. 1. *Facta est nobis sapientia á Deo.*

Ad 2. Dicitur quod cognitio divinorum est duplex. Quædam habetur per studium, et inquisitionem rationis. Quædam vero est donum Spiritus Sancti. Ad maiorem dicitur, quod est vera de cognitione divinorum per studium acquisita, non de cognitione, quæ est á Spiritu Sancto, per quam scilicet fit rectum judicium de divinis, secundum connaturalitatem ad ipsa, ut dictum est. Et ad minorem dicitur, quod sapientia de qua est sermo, importat cognitionem divinam, secundum quod est á Spiritu Sancto.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod est vera de eo, quod distinguitur á charitate, et non præsupponit charitatem: sed non de eo, quod licet sit aliud á charitate, tamen eam præsupponit. Et ad minorem dicitur, quod sapientia de qua est sermo nunc, charitatem præsupponit, ut dictum est in corpore.

ARTICULUS V.

Utrum sapientiæ donum sit in omnibus habentibus gratiam.

Pro negativa. = Videtur, quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam.

1. Illud quod est solum in perfectis non est in omnibus habentibus gratiam. Sed sapientia est solum in perfectis. Ergo sapientia non est in omnibus habentibus gratiam.

Maior prob., quia non omnes, qui habent gratiam, sunt perfecti.

Minor prob., quia solum perfectorum est sapientiam audire secundum illud 1. Cor. 2. *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Ergo solum in perfectis est sapientia.

Conseq. probat., quia maius est sapientiam habere, quam sapientiam audire. Si igitur soli perfecti sapientiam audire possunt, multo minus imperfecti poterunt eam habere.

2. Quod est solum in his ad quos pertinet de aliis judicare, et alios ordinare non est in omnibus habentibus gratiam. Sed sapientia est solum in his, ad quos pertinet de aliis judicare, et alios ordinare. Ergo sapientia non est in omnibus habentibus gratiam.

Maior probatur, quia judicare de aliis et alios ordinare, non pertinet ad omnes habentes gratiam, sed solum ad prælatos.

Minor prob., quia *Sapientis est ordinare*, ut dicitur 1. Metaph. cap. 2. et Jac. 3.

3. Quod est in omnibus habentibus gratiam est etiam in stultis. Sed sapientia non est in stultis. Ergo sapientia non est in omnibus habentibus gratiam.

Maior probatur, quia multi habentes gratiam, sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel de his, qui sine peccato mortali in stultitiam ceciderunt.

Minor prob., quia sapientia datur contra stultitiam, ut Greg. dicit 2. Moral. cap. 36.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In omnibus qui diliguntur á Deo est sapientia. Sed omnes qui sunt in gratia, diliguntur á Deo. Ergo in omnibus, qui sunt in gratia, est sapientia.

Maior prob., quia *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*, ut dicitur Sap. 7.

Minor prob. Omnes qui diligunt Deum diliguntur á Deo. Sed omnes qui sunt in gratia, diligunt Deum, utpote qui habent charitatem, qua Deus diligitur. Ergo omnes qui sunt in gratia, diliguntur á Deo.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Sapientia quæ est donum (ut dictum est supra ar. præced.) importat rectitudinem judicii, quantum ad duo, scilicet quantum ad æterna et divina conspicienda, et quantum ad eadem divina consulenda, ut per divinas regulas humanos actus dirigat.

2.ª *Distinctio.* Hominem participare sapientiæ donum contingit dupliciter. Uno modo ut in tantum sortiatur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam in directione rerum humanarum, quantum est necessarium ad salutem, ut scilicet rectum judicium habeat de cognoscendis necessariis ad salutem, et de ordinandis ad eamdem salutem necessariis. Alio modo, ut percipiat donum sapientiæ secundum altiorem gradum, tum respectu contemplationis divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria, et cognoscat, et aliis manifestare possit, et etiam respectu directionis humanorum, secundum regulas divinas, ut possit secundum eas non solum se ipsum, sed etiam alios ordinare.

1.ª Conclusio. Donum sapientiæ, quantum ad rectitudinem judicii circa cognoscenda, et dirigenda, necessaria ad salutem, nulli existenti sine peccato mortali, per gratiam gratum facientem deest.

Prob. Quod est necessarium existenti in gratia, non potest ei deesse. Sed rectum judicium circa cognoscenda, et ordinanda necessaria ad salutem, est homini existenti in gratia necessarium. Ergo hoc rectum judicium, quod est sapientia, nulli existenti in gratia deesse potest.

Maior probatur, quia sicut natura in necessariis non deest, multo minus gratia in necessariis ad salutem deesse potest.

Et confirmatur conc. quia 1. Jo. 2. dicitur. *Unctio docet vos de omnibus.*

2.ª Conclusio. Sapientia in quantum significat rectum judicium circa altiora quædam mysteria, et circa directionem, non solum propriorum actuum, sed etiam aliorum, non est in omnibus habentibus gratiam.

Prob. Gratia gratis data non est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. Sed sapientia secundum hanc altiorem rectitudinem judicii, tum circa conspicienda, tum circa consulenda, est gratia gratis data, de qua dicitur 1. Cor. 12. *Alii datur per spiritum sermo sapientiæ.* Ergo sapientia, secundum hanc altiorem judicii rectitudinem, non est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Maior prob., quia Spiritus Sanctus distribuit gratias gratis datas, non omnibus, sed quibus vult.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor de sapientia, quæ est circa necessaria ad salutem, hæc enim est in omnibus habentibus gratiam, ut dictum est. Ad prob. dicitur quod Apost. loquitur ibi de sapientia, ut se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicit. «Loquimur Dei «sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.»

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod donum sapientiæ, non solum datur ad ordinandos alios, sed etiam proprios actus. Unde licet ordinare alios homines, et de eis judicare, pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, de eis judicare, pertinet ad unumquemque, ut patet per Dion. in epistola ad Demophylum.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritus Sancti, sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI.

Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

Pro negativa. = Videtur, quod septima beatitudo, quæ est. «Beati pacifici, «quoniam filii Dei vocabuntur,» non respondeat dono sapientiæ.

1. Ea quæ immediate pertinent ad charitatem non respondent dono sapientiæ. Sed ea quæ ponuntur in septima beatitudine, pertinent immediate ad charitatem. Ergo septima beatitudo magis charitati, quam sapientiæ respondet.

Minor prob. Nam in septima beatitudine ponuntur duo, scilicet pax, et Dei filiatio. Utrumque autem horum ad charitatem pertinet. Et pax quidem quia in Psalm. 118. dicitur. «pax multa dili-«gentibus legem tuam.» Et de Dei filiatione dicitur Rom. 5. «Charitas Dei dif-«fusa est in cordibus nostris, per Spiri-«tum Sanctum, qui datus est nobis:» qui quidem est «spiritus adoptionis fi-«liorum, in quo clamamus: abba pater,» ut dicitur Rom. 8.

2. Proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, pax autem, et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus. Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis terminari secundum dilectionem charitatis, quam secundum pacem.

Anteced. prob., quia Sap. 7. dicitur. «Per nationes in animas sanctas se trans-«fert, amicos Dei, et prophetas consti-

« tuit; » pax autem ex charitate procedit, ut dictum est quæst. 39. art. 3.

Conseq. prob., quia unumquodque magis manifestatur per proximum effectum, quam per remotum.

3. « Sapientia quæ desursum est, in« quit Jac. 3. primum quidem pudica « est, deinde pacifica, modesta, suadibi« lis bonis consentiens, » etc. Ergo beatitudo correspondens sapientiæ, non magis debuit secundum pacem accipi, quam secundum alios effectus divinæ sapientiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. 1. de serm. Domini in monte c. 9. quod *sapientia convenit pacificis. in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.*

Determinatio.

Distinctio. In septima beatitudine, sicut et in cæteris beatitudinibus duo ponuntur. Unum pertinet ad meritum, et hoc est, quod dicitur, *Beati pacifici.* Alterum pertinet ad præmium, quod est hoc, quod subditur *quoniam filii Dei vocabuntur.*

Conclusio. Septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ, et quantum ad meritum, et quantum ad præmium.

Prob. quoad priorem partem. Ei quod constituit debitum, et tranquillum ordinem, respondet septima beatitudo quantum ad meritum, scilicet esse pacificum. Sed sapientia est, quæ facit debitum et tranquillum ordinem. Ergo sapientiæ correspondet septima beatitudo, quantum ad meritum, scilicet esse pacificum.

Maior prob., quia pacifici dicuntur, quasi pacem facientes, vel in se ipsis, vel etiam in aliis, quorum utrumque contingit per hoc, quod ea, in quibus pax instituitur, ad debitum ordinem redigunter. *Est enim pax tranquillitas ordinis,* ut August. dicit lib. 19. de Civit. Dei cap. 13.

Minor prob., quia ordinare pertinet ad sapientiam, ut dicitur 1. Met. cap. 2.

Altera pars concl. scilicet quod septima beatitudo, quantum ad præmium, respondeat dono sapientiæ ostenditur. Ei per quod homo filii Dei naturalis similitudinem participat, correspondet septima beatitudo quantum ad præmium. Sed per sapientiam homo participat filii Dei naturalis similitudinem. Ergo sapientiæ septima beatitudo respondet quantum ad præmium.

Maior probatur, quia filii Dei dicuntur aliqui, in quantum participant similitudinem filii Dei unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. 8. *Quos præscivit conformes fieri imaginis filii sui.* Ei igitur, quod hanc similitudinem facit, convenienter correspondet præmium septimæ beatitudinis, quod est, *quoniam filii Dei vocabuntur.*

Minor prob., quia filius Dei naturalis est sapientia genita. Unde participando donum sapientiæ, participatur similitudo naturalis filii Dei, et homo ad Dei filiationem pertingit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad prob. quod charitatis est quidem habere pacem, facere tamen pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus Sanctus in tantum dicitur spiritus adoptionis, in quantum per eum datur nobis similitudo filii Dei, qui est sapientia genita, quod fit per donum sapientiæ.

Ad 2. Dicitur ad anteced. et ad ejus prob. quod illud, quod dicitur Sap. 7. intelligendum est de sapientia increata, ipsa enim in anima sanctorum se transfert per charitatem, et prophetas Dei constituit, revelando mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa, quæ est donum. Unde sapientia quæ est donum, non est causa, sed effectus charitatis.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod est Jacobi sententia, quod sicut jam dictum est art. 3. hujus, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus, in qua quidem directione, primo occurrit remotio á ma-

lis, quæ contrariantur sapientiæ. Unde et timor dicitur esse initium sapientiæ, in quantum facit recedere á malis. Ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter D. Jacobus dicit, quod *sapientia, quæ de sursum est*, quæ est donum Spiritus Sancti, *primum est pudica*, quasi vitans corruptelas peccati; *deinde autem pacifica*, quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod pax ponitur beatitudo. Jam vero omnia, quæ consequuntur, manifestant ea, per quæ sapientia ad pacem perducit ordine congruo. Nam homini per pudicitiam á corruptelis recedenti, primo occurit, quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo ut in his, in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit suadibilis; et hæc duo pertinent ad hoc, quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc, quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit: *bonis consentiens*. Secundo quod defectibus proximi, et compatiatur in affectu, et subveniat effectu, et hoc est quod dicitur: *plena misericordia, et fructibus bonis*. Tertio requiritur ut charitative emendare peccata aliorum satagat, et hoc est quod dicit: *Judicans sine simulatione*, ne scilicet correctionem prætendens odium intendat explere.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 45.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, quod sapientia est donum Spiritus Sancti. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Sap. 7. *Venit in me spiritus sapientiæ*. Item per dictum Jacobi 3. *Quæ de sursum est sapientia*, etc. Item per dictum Isai. 11. *Requiescet super eum* (scilicet Christum) *spiritus Domini*. Ubi, explicando ipsius dona mox subjungit, *spiritus sapientiæ*, etc. Per spiritum autem sapienttæ, intelligit sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti. Unde tamquam per correspondentiam ad hunc locum aperiendo sensum ejus, Lucas de Christo ab Isaia ibi prædicto dicit cap. 2. *Puer confortabatur plenus sapientia. Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod sapientia est in intellectu tamquam in subjecto. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Prov. 14. *In corde prudentis requiescet sapientia*. Per cor autem hic designatur intellectus. Unde mox quasi hoc ipsum declarans, scriptura subdit ibi: *et indoctos quosque erudiet*. Patet siquidem: quod erudire pertinet ad intellectum sapientia vestitum, quoniam erudire esse actum intellectus vel mediocriter doctus novit. Insinuatur et per hoc, quod dicitur 3. Reg. 3. *videntes, sapientiam Dei esse in illo ad faciendum judicium*. Constat vero, quod judicare, tamquam actus suus, pertinet ad intellectum per sapientiam. Item et per hoc, quod dicitur Prov. 1. *Sapientiam stulti despiciunt*. Ubi patet, quod stultitia opponitur sapientiæ: hoc est, quod sapientia, et stultitia adinvicem contrariantur. Constat autem apud philosophum in postprædicamentis: quod *contraria versantur circa idem*, idest sunt successive in eodem subjecto. Ad illud enim possidendum se mutuo ab eodem expellunt: id quod est contrariari adinvicem Dum ergo stultitia sit in intellectu, tamquam in subjecto (ut colligitur pluribus modis ex q. 46. a. etc.) sequitur: quod scriptura per dictum illud, scilicet *sapientiam stulti despiciunt*, consignavit, quod sapientia est in intellectu, ut in subjecto. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis esse insinuatum, quod sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica. Insinuatur autem per hoc, quod dicitur Eccl. 9. « Vir sapiens liberavit urbem obsidione vallatam per sapientiam suam. » Ecce, quod, cum liberare urbem ab inimicorum actuali obsidione dicat actionem, et hoc attribuatur sapientiæ, monstratur aperte, quod sapientia est practica. Item per hoc, quod dicitur Ephes. 5. « Videte, quomodo caute ambuletis, non quasi insipientes, sed ut sapientes. » Ubi monstratur, quod sapientia complectitur utrumque, scilicet speculativum, et practicum. Speculativum quidem, per ly *videte*, idest per sapientiam, ideo enim ad ly *videte*, mox annectit ly *ut sapientes*. Practicum vero per ly *caute ambuletis*, quoniam et huic verbo, scilicet ambulare caute, deservit ly *ut sapientes*, ut patet consideranti. *Secundo* vides: quomodo ex his etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod sapientiæ donum non potest stare cum peccato mortali, et consequenter non sine gratia. Insinuatur autem per dictum Sap. 1. « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. » Ubi patet, quod non loquitur de sapientia humanitus acquiscibili, sed divinitus, tamquam donum Spiritus S. infusa; nam sapientia acquisibilis per vires humanas, et etiam sapientia, quæ inter gratias gratis datas annumeratur, 1. Cor. 12. possunt manere cum peccato mortali, ut ex ad 2. et patet de aliquibus sapientiam gratiam gratis datam, sive prædicando, sive in consilia dando, sive alias docendo, habentibus. Ly *in corpore*. Hoc dicitur, non quia corporis actus sit sapere divina, aut per ea, tamquam per regulas, recte dirigere humana: sed quia anima quæ inpræsenti vita habet sapientiam donum, habitat in corpore. Per hoc enim fit, quod et ipsa sapientia in anima existens dicitur habitare in corpore. *Non habitabit* ergo *in corpore subdito peccatis:* idest: non habitabit in anima subdita peccatis, quæ anima existit in corpore, et cujus corpus per hoc dicitur subditum peccatis. Insinuatur et idem in principio dictum per id, quod habetur Job 28. « Sapientia ubi invenitur? Non invenitur in terra suaviter viventium. » Ubi per ly *suaviter viventes*, intelligit viventes in peccatis, idest peccatores. In cujus signum in fine ejusdem capituli, quasi declarans ab oppositis prædictum sensum dicit: « Ecce timor Domini ipsa est sapientia, et recedere á malo, intelligentia. » Hoc est ergo, in proposito. « Ubi invenitur sapientia? Non in terra suaviter viventium, » idest non in illis, qui non habent timorem Domini, nec recedunt á malo. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, á scripturis merito insinuatum fuisse; quod in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est sapientiæ donum. Insinuatur autem per dictum Sap. 7. « Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. » Cum ergo ibi sermo sit de dilectione Dei activa, quæ est per gratiam gratum facientem, ut patet perspicaciter contextum introspicienti: constat, quod per illud dictum denotavit scriptura, sapientiam inveniri in omnibus habentibus gratiam. Est enim, ac si dixisset: Nemini Deus dat gratiam gratum facientem, nisi cui et sapientiam donat. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse ab Aug. quod septima beatitudo correspondet dono sapientiæ. Insinuatur autem per hoc, quod dicit in lib. de Serm. Dom. in monte: « Sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi. » Hoc est in quibus, ut pacifici sunt, nullus motus, etc. Cum hoc tamen stat; quod in ipsis pacificis, ut homines sunt, sit aliquis motus, saltem de primis motibus rebellis rationi De quibus primis motibus, vide compendium Alber. Mag. lib. 3. cap. 10. Loquitur ergo formaliter Aug. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SEXTA,

DE STULTITIA, QUÆ SAPIENTIÆ OPPOSITA EST, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum stultitia opponatur sapientiæ.

Secundo, utrum stultitia sit peccatum.

Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULUS I.

Utrum stultitia opponatur sapientiæ.

Pro negativa.= Videtur, quod stultitia non opponatur sapientiæ.

1. Quod opponitur sapientiæ, idem esse videtur quod insipientia. Sed stultitia non est idem quod insipientia. Ergo stultitia non opponitur sapientiæ.

Maior prob., quia sapientiæ directe opponitur insipientia.

Minor prob., quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia. Stultitia autem se habet, et circa divina, et circa humana.

2. Quod est via perveniendi ad sapientiam, non opponitur sapientiæ. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam. Ergo stultitia non opponitur sapientiæ.

Maior prob., quia unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud.

Minor prob., quia 1. Cor. 3. dicitur: *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens.*

3. Ei quod est causa stultitiæ, non opponitur stultitia. Sed sapientia est causa stultitiæ. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Maior prob., quia unum oppositorum non est causa alterius.

Minor prob. Scientia est causa stultiæ. Sed sapientia est quædam scientia. Ergo sapientia est causa stultitiæ.

Maior hujus prob., quia dicitur Jerem 10. "Stultus factus est omnis homo á scientia sua," et Isa 47. dicitur: "sapientia tua, et scientia tua hæc decepit te." Decipi autem ad stultitiam pertinet.

4. Quod pertinet ad spiritualem sapientiam, non opponitur sapientiæ. Sed stultitia pertinet ad spiritualem sapientiam, ut Greg. dicit 10. Mor. cap. 27. Ergo stultitia non opponitur sapientiæ.

Minor prob, quia Isid. lib. 10. Ethym. cap. 18. dicit, quod "stultus est, qui "per ignominiam non conmovetur ad "dolorem, et qui non movetur injuria," quæ ad spiritualem sapientiam pertinere manifestum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. 2. Moral. cap. 36. dicit, quod *donum sapientiæ datur contra stultitiam.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Sapientiæ opponitur stultitia, sicut contrarium, et fatuitas eidem opponitur, ut simplex negatio.

Prob. Quod significat hebetudinem cordis, et obtusionem sensus, opponitur sapientiæ, ut contrarium: et quod significat totalem spiritualis sensus privationem, opponitur sapientiæ, ut pura negatio. Sed stultitia significat hebetudinem cordis, et obtusionem sensus ad spiritualia, fatuitas vero importat totalem privationem spiritualis sensus. Ergo stultitia contrarie, et fatuitas pure negative opponuntur sapientiæ.

Maior probatur, quia «sapiens, ut Isid. "dicit lib. 10. Etymol. cap. 18. dicitur "á sapore, quia sicut gustus est aptus ad "discretionem saporis ciborum, sic sa"piens ad dignoscentiam rerum atque "causarum." Unde illud quod tollit hanc aptitudinem per hebetudinem, et obtusionem cordis, et sensus, contrarie opponitur sapientiæ. Quod vero tollit totaliter, negative eidem opponitur.

Minor prob. ex differentia inter stultitiam, et fatuitatem. Nomen enim stultitiæ, ut Isid. loc. cit. dicit, á stupore videtur esse sumptum. Stultus enim,

inquit ipse, est, qui propter stuporem non movetur. Differt autem stultitia á fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis, et obtusionem sensus, fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Fatuus igitur caret sensu judicandi, stultus habet sensum, sed hebetatum: sapiens autem habet sensum subtilem et perspicacem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Insipientia enim et stultitia idem esse videntur. Ut enim Isid. loc. cit. dicit: « insipiens contrarius est sapienti, eo quod sine sapore est discretionis et sensus. » Et hoc idem stultitia significat, ut dictum est. Et ad prob. dicitur, quod etiam stultitia circa divina esse potest. Stultus enim præcipue aliquis esse videtur, quia patitur defectum in summa judicii, quæ attenditur secundum causam altissimam. Nam si quis deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc stultus vocatur.

Ad 2. Neg. minor, et ad ejus prob. dicitur, quod stultitia, de qua ibi loquitur Apost. non est stultitia opposita veræ sapientiæ, sed stultitia quæ est opposita malæ sapientiæ. Est enim quædam sapientia mala, ut dictum est quæst. præced. art. 4. ad 1. quæ dicitur *sapientia hujus sæculi*, et dicitur mala, quia accipit pro causa altissima, et fine ultimo aliquod terrenum bonum. Unde stultitia, quæ huic sapientiæ opponitur, est bona; per hanc enim terrena contemnuntur, et sic non est opposita sapientiæ veræ, sed est via perveniendi ad ipsam.

Ad 3. Neg. minor. Ad cujus prob. neg. maior. Et ad prob. dicitur, quod illæ authoritates non loquuntur de sapientia vera, quæ est donum Spiritus Sancti, sed de sapientia sæculi, quæ decipit, et facit stultum apud Deum, ut dicitur Cor. 3.

Ad 4. Neg. minor. Ad probationem dicitur, quod non moveri injuriis quandoque quidem contingit ex hoc, quod homines non sapiunt terrena, sed sola cælestia. Unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi sed ad sapientiam Dei, ut Greg. ibidem dicit lib. 10. cap. 27. Quandoque autem contingit ex hoc, quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus qui non discernunt quid sit injuria, et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULUS II.

Utrum stultitia sit peccatum.

Pro negativa.=Videtur, quod stultitia non sit peccatum.

1. Quod provenit in nobis á natura, non est peccatum. Sed quidam sunt naturaliter stulti. Ergo stultitia non est peccatum.

Maior prob., quia nullum peccatum provenit in nobis á natura.

2. *Omne peccatum est voluntarium*, ut August. dicit in lib. de ve. Rel. cap. 14. Sed stultitia non est voluntaria. Nullus enim vult esse stultus. Ergo stultitia non est peccatum.

3. Omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia non opponitur alicui præcepto divino. Ergo stultitia non est peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud propter quod quis perditur, est peccatum. Sed propter stultitiam stulti perduntur. Ergo stultitia est peccatum.

Maior prob., quia nullus perditur nisi pro peccato.

Minor prob., quia Prov. 1. dicitur. *Prosperitas stultorum perdet eos.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquis potest pati stuporem in judicando, præcipue de altissima causa (qui stupor ad stultitiam pertinet, ut art. præced. dictum est) dupliciter. Uno modo ex indispositione naturæ, sicut patet in amentibus. Alio modo, in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipienda divina, se-

cnndum illud 1. Cor. 11. "Animalis ho-"mo non percipit ea, quæ sunt spiritus "Dei." Sicut homini habenti gustum infectum malo humore, non sapiunt dulcia.

1.ª Conclusio. Sultitia quæ est ex naturali dispositione, non est peccatum.

Hanc probat primum argumentum pro negativa factum.

2.ª Conclusio. Stultitia quæ provenit ex hoc, quod homo immergit sensum suum rebus terrenis, est peccatum.

Hæc relinquitur per se nota. Eam tamen potest argumentum tertium in hunc modum probare. Quod opponitur alicui divino præceptó, est peccatum. Sed hæc stultitia opponitur alicui divino præcepto, ut patebit in responsione ad tertium. Ergo stultitia sic accepta est peccatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Jam dictum est, quod probat primam conclusionem, et pro quanto potest tangere secundam, negatur minor; stultitia enim, quæ est peccatum, non est á natura, sed voluntaria.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod quamvis stultitiam nullus velit; vult tamen ea, ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum á spiritualibus, et immergere terrenis, et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem, quæ non est sine peccato, quamvis non simpliciter velit peccatum: vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad 3. Neg. minor. Stultitia enim opponitur præceptis, quæ dantur de contemplatione veritatis, de quibus habitum est quæst. 16. art. 2.

ARTICULUS III.

Utrum stultitia sit filia luxuriæ.

Pro negativa.=Videtur, quod stultitia non sit filia luxuriæ.

1. Greg. 31. Moral. cap. 31. enumerat filias luxuriæ, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non est filia luxuriæ.

2. Sapientia hujus mundi non est filia luxuriæ, sed duplicitatis. Sed stultitia est sapientia hujus mundi. Ergo stultitia non est filia luxuriæ, sed duplicitatis.

Maior prob., quia Greg. dicit 10. Moral. cap. 27. quod "sapientia hujus "mundi est, cor machinationibus tege-"re," quod pertinet ad duplicitatem.

Minor prob., quia 1. Cor. 3. dicitur; "sapientia hujus mundi stultitia est ad "apud Deum."

3. Ex ira aliqui vertuntur præcipue in furorem, et in insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira, quam ex luxuria.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Prov. 7. dicitur. *Statim eam sequitur.* scilicet meretricem *ignorans, quod ad vincula stultus trahatur.*

Determinatio.

Conclusio. Stultitia quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

Prob. Illud per quod sensus hominis maxime immergitur ad terrena, est causa stultitiæ, quæ est peccatum. Sed per luxuriam homo maxime immergitur ad terrena. Ergo ex luxuria tamquam filia provenit stultitia.

Maior prob., quia ut dictum est art. præced. stultitia, quæ est peccatum, provenit ex hoc, quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda, ex hoc quod sensus est rebus terrenis immersus. Illud igitur per quod hominis sensus immergitur ad terrena, debet dici mater stultitiæ.

Minor prob., quia luxuria est circa maximas delectationes quibus anima maxime absorbetur, et sensus hebetatur, ita ut non sit aptus ad dijudicanda spiritualia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod ad stultitiam pertinet ut homo habeat fastidium de Deo, et de donis ipsius. Unde Gregorius libro 31. Moralium cap. 31.

duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet « odium « Dei, et desperationem futuri seculi, » quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod verbum illum Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet, quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod ira, ut dictum est 1. 2. quæstione 48. articulis 2. et 3. sua acuitate maxime immutat corporis naturam; unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali: sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est in corpore; et hæc de virtutibus theologicis dicta sufficiant.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 46.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis: quod stultitia opponitur sapientiæ. Insinuatur vero per hoc, quod contra sapientiam ponitur in eadem sententia: et hoc frequenter. Ut Prov. 9. « Si sapiens fueris, tibimetipsi eris, si autem stultus, solus portabis malum. » Et quasi per totum librum hunc invenies, stultitiam contraponi ex adverso ipsi sapientiæ. Item Eccl. 4. « Melior est puer pauper, et sapiens rege sene, et stulto. » *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod stultitia est peccatum. Insinuatur vero per dictum Prov. 1. *Prosperitas stultorum perdet eos.* Hoc est. Stultitia, qua nesciunt prosperitate uti, sed ea abutuntur, perdet eos. Non enim prosperitas, ut sic, perdit hominem: cum ipsum Abraham prosperitas ad perditionem non duxerit, ut patet in Genesi, nec ipsum Isaac, etc. Nihil autem perdit hominem spiritualiter, idest quantum ad animam, nisi peccatum. Ex consequenti per illud dictum Prov. significatur, quod stultitia est peccatum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod stultitia est filia luxuriæ: insinuatur autem per hoc, quod dicitur Proverbiorum 7. *Statim eam*, scilicet meretricem, *sequitur, ignorans, quod ad vincula stultus trahatur.* Hoc est; ignorans quod ex luxuria, quam cum meretrice exercebit, causabitur stultitia in seipso: quæ stultitia tenebit seipsum, tamquam in vinculis, ne scilicet ad spiritualia recte judicanda, simulque sapienda possit elevari. *Secundo* vides: etc.

FINIS

TOMI SEXTI, SEU HUJUS PRIMI VOLUMINIS COMPLECTENTIS QUÆSTIONES SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS Á PRIMA USQUE AD QUADRAGESIMAM SEXTAM INCLUSIVE CUM APPENDICIBUS FR. SERAPH CAPPONI Á PORRECTA AD OMNES ARTICULOS APPOSITIS.

Index

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ CONTINENTUR.

Præfatio ad lectorem v
Thomisticæ doctrinæ cultoribus. viii
Prologus. xii

TRACTATUS DE VIRTUTIBUS THEOLOGIGIS.

QUÆSTIO PRIMA,

De fide, in decem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum objectum fidei sit veritas prima 14
2. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. . . 15
3. Utrum fidei possit subesse falsum. 17
4. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. 18
5. Utrum ea quæ sunt fidei, possint esse scita, ... 20
6. Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda. 22
7. Utrum articuli fidei secundum succesionem temporum creverint. 23
8. Utrum articuli fidei convenienter enumerentur 25
9. Utrum articuli fidei convenienter in simbolo ponantur. 28
10. Utrum ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare . . . 30
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 1.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad decem præc. art. appositæ. 31

QUÆSTIO SECUNDA,

De actu fidei, in decem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum credere sit cum assensione cogitare 39
2. Utrum convenienter distinguantur actus fidei, per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum. 41
3. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. 42
4 Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium. . 44
5. Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite. 45
6. Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam. . . . 47
7. Utrum explicite credere mysterium Incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes. 48
8. Utrum explicite credere Trinitatem, sit de necessitate salutis. 51
9. Utrum credere sit meritorium. 52
10. Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, minuat meritum fidei. . . 53
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 2.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad decem præc. art. appositæ. 55

QUÆSTIO TERTIA,

De exteriori actu fidei, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum confessio sit actus fidei. 59
2. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem. 60
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 3.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 61

QUÆSTIO QUARTA,

De ipsa fidei virtute, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum hæc sit competens fidei diffinitio. Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. 63
2. Utrum fides sit in intellectu, sicut in subjecto. 65
3. Utrum charitas sit forma fidei. 66
4. Utrum fides informis possit fieri formata, vel é converso. 67
5. Utrum fides sit virtus 69
6. Utrum fides sit una virtus 71
7. Utrum fides sit prima inter virtutes. 72
8. Utrum fides sit certior scientia, et aliis virtutibus intellectualibus. . . 74
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 4.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ 76

QUÆSTIO QUINTA,

De habentibus fidem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. . . . 79
2. Utrum in dæmonibus sit fides. 81
3. Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. 82
4. Utrum fides possit esse maior in uno, quam in alio. 83
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 5.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 85

QUÆSTIO SEXTA,

De causa fidei, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum fides sit homini infusa á Deo. 87
2. Utrum fides informis sit donum Dei. 88
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 6.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 90

QUÆSTIO SEPTIMA,

De effectibus fidei, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum timor sit effectus fidei. 90
2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei. 92
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 7.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 93

QUÆSTIO OCTAVA,

De dono intellectus, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti. 94
2. Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide. 95
3. Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum. . . 96
4. Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam. 97

5. Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem 99
6. Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis. 100
7. Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. 102
8. Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus. 103
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 8.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ 105

QUÆSTIO NONA,

De dono scientiæ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum scientia sit donum 107
2. Utrum scientiæ donum sit circa res divinas. 108
3. Utrum donum scientiæ sit scientia practica. 110
4. Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet beati qui lugent etc. 111
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 9.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 112

QUÆSTIO DECIMA,

De infidelitate in communi, in duodecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum infidelitas sit peccatum. 114
2. Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto. 115
3. Utrum infidelitas sit maximum peccatorum. 116
4. Utrum omnis actio infidelis sit peccatum. 118
5. Utrum sint plures infidelitatis species. 119
6. Utrum infidelitas gentilium, seu paganorum sit cæteris gravior. 121
7. Utrum sit cum infidelibus publice disputandum. 122
8. Utrum infideles compellendi sint ad fidem. 124
9. Utrum cum infidelibus possit communicari. 125
10. Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles. 127
11. Utrum infidelium ritus sint tolerandi. 129
12. Utrum pueri judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi 130
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 10.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duodecim præc. art. appositæ. 132

QUÆSTIO DECIMA PRIMA,

De hæresi, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum hæresis sit species infidelitatis. 135
2. Utrum hæresis sit proprie circa ea, quæ sunt fidei. 137
3. Utrum hæretici sint tolerandi. 138
4. Utrum revertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi. 140
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 11.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 141

QUÆSTIO DECIMA SECUNDA,

De apostasia, in duos articulos divisa.

ARTICLI.

1. Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem. 142
2. Utrum principes propter apostasiam á fide amittant dominium in subditos, ita quod eis obedire non teneantur 143
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 12.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec ad duos præc. art. appositæ. 145

QUÆSTIO DECIMA TERTIA,

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. 145
2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. 147
3. Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum. 148
4. Utrum damnati blasphement 149
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 13.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 150

QUÆSTIO DECIMA QUARTA,

De blasphemia in Spiritum Sanctum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatnm ex certa malitia. 151
2. Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum. 153
3. Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile. 155
4. Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum. 156
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 14.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 158

QUÆSTIO DECIMA QUINTA,

De vitiis oppositis scientiæ et intellectui, in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Urrum cæcitas mentis sit peccatum. 160
2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum á cæcitate mentis. 161
3. Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus. . 162
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 15.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 164

QUÆSTIO DECIMA SEXTA,

De præceptis fidei, scientiæ, et intellectus in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi 165
2. Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, et ad intellectum 166
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 16.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ 168

QUÆSTIO DECIMA SEPTIMA,

De spe secundum se, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum spes sit virtus 169
2. Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei 170
3. Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam 171
4. Utrum aliquis possit licite sperare in homine 172
5. Utrum spes sit virtus theologica 173
6. Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis 174
7. Utrum spes præcedat fidem 175
8. Utrum charitas sit prior spe 176
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 17.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ 177

QUÆSTIO DECIMA OCTAVA,

De subjecto spei, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum virtus spei sit in voluntate, sicut in subjecto 179
2. Utrum spes sit in beatis 180

3. Utrum spes sit in damnatis 182
4. Utrum spes viatorum habeat certitudinem 183
Utilitas pro Ecclesia S.Dei ex præced. 18.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 184

QUÆSTIO DECIMA NONA,

De dono timoris, in duodecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum Deus possit timeri 185
2. Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum 187
3. Utrum timor mundanus sit semper malus 188
4. Utrum timor servilis sit bonus 189
5. Utrum timor servilis sit idem secundum substantiam cum timore filiali . . 191
6. Utrum timor servilis remaneat cum charitate 192
7. Utrum timor sit initium sapientiæ 194
8. Utrum timor initialis differat secundum essentiam á timore filiali 195
9. Utrum timor sit donum Spiritus Sancti 197
10. Utrum crescente charitate diminuatur timor 199
11. Utrum timor remaneat in patria 200
12. Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris . . . 202
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 20.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duodecim præc. art. appositæ 203

QUÆSTIO VIGESIMA,

De desperatione in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum desperatio sit peccatum 207
2. Utrum desperatio sine infidelitate esse possit 208
3. Utrum desperatio sit maximum peccatorum 210
4. Utrum desperatio ex accidia oriatur 211
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 20.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 213

QUÆSTIO VIGESIMA PRIMA,

De præsumptione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti 214
2. Utrum præsumptio sit peccatum 216
3. Utrum præsumptio magis opponatur timori, quam spei 217
4. Utrum præsumptio causetur ex inani gloria 219
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 21.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 220

QUÆSTIO VIGESIMA SECUNDA,

De præceptis pertinentibus ad spem, et timorem, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum de spe debeat dari aliquod praeceptum 221
2. Utrum de timore fuerit dandum aliquod praeceptum 222
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 22.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ 223

QUÆSTIO VIGESIMA TERTIA,

De charitate secundum se, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum charitas sit amicitia 224
2. Utrum charitas sit aliquid creatum in anima 226
3. Utrum charitas sit virtus 228

4. Utrum charitas sit virtus specialis 230
5. Utrum charitas sit una virtus 231
6. Utrum charitas sit excellentissima virtutum 232
7. Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus. 234
8. Utrum charitas sit forma virtutum. 237
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 23.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad octo præc. art. appositæ. 238

QUÆSTIO VIGESIMA QUARTA,

De charitatis subjecto, in duodecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum voluntas sit subjectum charitatis. 241
2. Utrum charitas causetur in nobis ex infusione. 242
3. Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. 244
4. Utrum charitas augeri possit 245
5. Utrum charitas augeatur per additionem. 246
6. Utrum quolibet actu charitatis augeatur charitas. 249
7. Utrum charitas augeatur in infinitum 250
8. Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta. 251
9. Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis: incipiens, proficiens et perfecta 253
10. Utrum charitas possit diminui 254
11. Utrum charitas semel habita possit amitti. 257
12. Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis. 259
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 24.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duodecim præc. art. appositæ. 262

QUÆSTIO VIGESIMA QUINTA,

De objecto charitatis, in duodecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum. 267
2. Utrum charitas sit ex charitate diligenda. 269
3. Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. 270
4. Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere. 272
5. Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere. 273
6. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. 274
7. Utrum peccatores diligant seipsos. 277
8. Utrum sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur. 279
8. Utrum sit de necessitate salutis, quod aliquis signa, et effectus dilectionis inimico exhibeat. 280
10. Utrum angelos debeamus ex charitate diligere. 282
11. Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere. 283
12. Utrum convenienter quatuor enumerenter ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. 285
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 25.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duodecim præc. art appositæ. 286

QUÆSTIO VIGESIMA SEXTA,

De ordine charitatis, in tredecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum in charitate sit ordo. 292
2. Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus. 293
3. Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam se ipsum. . 295
4. Utrum homo ex charitate magis debeat diligere se ipsum, quam proximum. 297
5. Utrum homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. . 298
6. Utrum unus proximus sit magis diligendus, quam alius. 300

7. Utrum magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores. . . 302
8. Utrum sit magis diligendus ille, qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem. 305
9. Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam patrem. . . 307
10. Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem. 309
11. Utrum homo magis debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem . 310
12. Utrum homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. . . 311
13. Utrum ordo charitatis remaneat in patria. 313
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 26.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tredecim præc. art. appositæ. 316

QUÆSTIO VIGESIMA SEPTIMA,

De principali actu charitatis, qui est dilectio, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare. 321
2. Utrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia. 323
3. Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus. 325
4. Utrum Deus in hac vita possit immediate amari 326
5. Utrum Deus possit totaliter amari. 328
6. Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. 330
7. Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum 332
8. Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum. . . 333
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 27.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad acto præc. art. appositæ. 335

QUÆSTIO VIGESIMA OCTAVA,

De *gaudio*, *in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis. 338
2. Utrum gaudium spirituale quod ex charitate causatur recipiat admixtionem tristitiæ 340
3. Utrum spirituale gaudium quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri. 341
4. Utrum gaudium sit virtus. 343
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 28.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 345

QUÆSTIO VIGESIMA NONA,

De *pace*, *in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum pax sit idem, puod concordia. 346
2. Utrum omnia appetant pacem. 348
3. Utrum pax sit proprius effectus charitatis. 349
4. Utrum pax sit virtus. 351
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 29.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 352

QUÆSTIO TRIGESIMA,

De *misericordia*, *in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam. 353
2. Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis. 355
3. Utrum misericordia sit virtus. 356
4. Utrum misericordia sit maxima virtutum. 358
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 30.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 360

QUÆSTIO TRIGESIMA PRIMA,

De beneficentia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum beneficentia sit actus charitatis 361
2. Utrum omnibus sit benefaciendum 362
3. Utrum sit magis benefaciendum bis qui sunt nobis magis conjuncti. 363
4. Utrum beneficentia sit virtus specialis. 365
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 31.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 366

QUÆSTIO TRIGESIMA SECUNDA,

De eleemosyna, in decem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis 368
2. Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur. 369
3. Utrum eleemosynæ corporales potiores sint quam spirituales. 372
4. Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem. 374
5. Utrum dare eleemosynam sit in præcepto. 375
6. Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario. 378
7. Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis. 380
8. Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere. 383
9. Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda. 384
10. Utrum eleemosyna sit abundanter facienda. 386
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 32.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad decem præc. art. appositæ. 387

QUÆSTIO TRIGESIMA TERTIA,

De *correctione fraterna, in octo articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis. 390
2. Utrum correctio fraterna sit in præcepto. 392
3. Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos. 395
4. Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum. 396
5. Utrum peccator debeat corrigere delinquentem. 398
6. Utrum quis debeat á correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior. 399
7. Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem 401
8. Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denunciationem. . . . 404
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 32.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad acto præc. art. appositæ 406

QUÆSTIO TRIGESIMA QUARTA,

De odio, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum quis possit Deum odio habere. 408
2. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum. 410
3. Utrum omne odium proximi sit peccatum. 411
4. Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur 413
5. Utrum odium sit vitium capitale. 414
6. Utrum odium oriatur ex invidia. 416
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 34.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 418

QUÆSTIO TRIGESIMA QUINTA,

De accidia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum accidia sit peccatum. 419
2. Utrum accidia sit speciale vitium. 421
3. Utrum accidia sit peccatum mortale. 423
4. Utrum accidia debeat poni vitium capitale. 424
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 35.ª quæst., seu appendices Fr. S. C á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 427

QUÆSTIO TRIGESIMA SEXTA,

De invidia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum invidia sit tristitia 428
2. Utrum invidia sit peccatum. 430
3. Utrum invidia sit peccatum mortale 432
4. Utrum invidia sit vitium capitale. 434
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 36.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 436

QUÆSTIO TRIGESIMA SEPTIMA,

De discordia quæ opponitur paci, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum discordia sit peccatum 437
2. Utrum discordia sit filia inanis gloriæ 439
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 37.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 440

QUÆSTIO TRIGESIMA OCTAVA,

De contentione, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum contentio sit peccatum mortale 442
2. Utrum contentio sit filia inanis gloriæ 444
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 38.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 445

QUÆSTIO TRIGESIMA NONA,

De schismate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum schisma sit peccatum speciale. 446
2. Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate 448
3. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem. 450
4. Utrum sit conveniens pœna schismaticorum, ut excommunicentur. . . . 452
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 39.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 453

QUÆSTIO QUADRAGESIMA,

De bello, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum bellare sit semper peccatum 454
2. Utrum clericis, et episcopis sit licitum pugnare 456
3. Utrum sit licitum in bellis uti insidiis 459
4. Utrum liceat diebus festis bellare. 460
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 40.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 460

QUÆSTIO QUADRAGESIMA PRIMA,
De rixa, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum rixa sit semper peccatum 462
2. Utrum rixa sit filia iræ 463
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 41.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 465

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SECUNDA,
De seditione quæ opponitur paci, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum. 465
2. Utrum seditio sit semper peccatum mortale 467
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 42.ª quæst., seu appendices Fr. S. C, á Porrec. ad duos præc. art. appositæ. 468

QUÆSTIO QUADRAGESIMA TERTIA,
De scandalo, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum scandalum convenienter diffiniatur 468
2. Utrum scandalum sit peccatum 471
3. Utrum scandalum sit speciale peccatum. 473
4. Utrum scandalum sit peccatum mortale. 474
5. Utrum scandalum passivum possit etiam cadere in perfectos. 475
6. Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. 476
7. Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. 478
8. Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda. 481
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 43.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 483

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUARTA,
De præceptis charitatis, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum. 484
2. Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta. 486
3. Utrum sufficiant duo præcepta charitatis 488
4. Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. . . . 490
5. Utrum super hoc, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, convenienter addatur, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua. 491
5. Utrum præceptum de dilectione Dei possit in via impleri. 492
7. Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi. 494
8. Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto. 495
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 44.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. appositæ. 496

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUINTA,
De dono sapientiæ, in sex articulos divisa,

ARTICULI.

1. Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari. 498
2. Utrum sapientia sit in intellectu, sicut in subjecto. 500
3. Utrum sapientia quæ est donum sit speculativa tantum, an etiam practica. 501
4. Utrum sapientia quæ est donum, possit esse sine gratia, et cum peccato mortali. 502
5. Utrum sapientiæ donum sit in omnibus habentibus gratiam. 504
6. Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ. 505
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 45.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 507

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SEXTA,

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum stultitia opponatur sapientiæ. 509
2. Utrum stultitia sit peccatum 510
3. Utrum stultitia sit filia luxuriæ. 511
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præced. 46.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 512

FINIS INDICIS TOMI SEXTI.

208.8
M 469 26416
MEDICI, HIERONIMUS,de
AUTHOR Formalis Explicatio
Summae Theologicae S. Thomae Aquin.
TITLE Tome 6
Cont. secundae secundae partis
primum volumen.
DATE LOANED [illegible]'S NAME
[redacted]
26416